انسانی فکر ارتقا کے تین بڑے مراحل سے گزری ہے---سحر، مذہب اور سائنس۔ یہ مراحل ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں بلکہ باہم مربوط ہیں۔ سحر یا جادو اپنے گردوپیش کو سمجھنے کے لیے انسان کی کوششوں کا نہایت قیاسی اور تخیلاتی انداز تھا۔ جوں جوں معاشرے میں طبقات بنے اور معاشرتی تشکیل شروع ہوئی، ویسے ویسے سحری قوتوں کو بھی دیوتاؤں کی صورت میں مجسم کیا جانے لگا۔ مذہب اُن ہی ان دیکھی اور "پراسرار" قوتوں کی منظم صورت تھا۔ جادو منتر اور دعا میں اگر کوئی فرق ہے تو بس یہ کہ اول الذکر میں فطرت کی قوتوں کو براہ راست مجبور یا مائل کرنے کی کوشش کی جاتی، جبکہ موخر الذکر کے ذریعہ کسی معبود یا دیوتا کو وسیلہ بنایا جانے لگا۔ یہ مرحلہ انسان کی ریکارڈ میں لائی گئی تاریخ کے ابتدائی زمانے کا ہے، لیکن اس عبور کی مثالیں ہم موجودہ مذاہب میں بھی بخوبی دیکھ سکتے ہیں۔

مذہب سے سائنس کی جانب عبور کا مرحلہ کوئی آٹھ سو برس سے جاری ہے۔ بارھویں صدی کے ماہرینِ الٰہیات طبیب، ماہرِ فلکیات اور روحانی مسالک کے مفسر بھی تھے۔ الکیمیا منظم صورت اختیار کر کے کیمیا بنی۔ جو محلولات اور جڑی بوٹیاں مافوق الفطرت مقاصد حاصل کرنے اور ماورائے انسان قوتوں سے لڑنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں وہ انسانی امراض کے علاج میں کام آنے لگیں۔ علم نجوم علم الافلاک بنا، کائنات کی تشریح شروع ہوئی اور دنیا میں انسان کی حیثیت سوال بن گئی۔ صنعتی انقلاب نے اِن سوالات کا کچھ حد تک جواب دیا مگر بہت سے نئے سوالات بھی پیدا کیے جیسا کہ ہر نیا دور کیا کرتا ہے۔

علم فلسفہ کے معمار

ایک سو عظیم فلسفی

(فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ)

یاسر جواد

نیشنل بک فاؤنڈیشن
اسلام آباد

علمِ فلسفہ کے معمار

ایک سو عظیم فلسفی

فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ

نگران : پروفیسر ڈاکٹر انعام الحق جاوید

مصنف : یاسر جواد

اشاعتِ اوّل : 2012ء (تعداد: 1000)

اشاعتِ دوم : اکتوبر 2014ء (تعداد: 1000)

اشاعتِ سوم : فروری، 2016ء (تعداد: 2000)

کوڈ نمبر : GNU-435

آئی ایس بی این : 978-969-37-0593-5

طابع : ایس ٹی پرنٹرز، راولپنڈی

قیمت : -/650 روپے

نیشنل بک فاؤنڈیشن کی مطبوعات کے بارے میں مزید معلومات کے لیے رابطہ:
ویب سائٹ: http/www.nbf.org.pk یا فون 92-51-9261125
یا ای میل: books@nbf.org.pk

انتساب

اپنے والد سیّد زین العابدین کے نام

فہرست

پیش لفظ

فلسفہ کائنات کے سربستہ رازوں سے آگاہی کا مُدلّل علم ہے۔ دعوے کی دیوی جب دلیل کے زیور سے آراستہ ہو جائے تو فلسفے کا جنم ناگزیر ہو جاتا ہے۔ یہ ناموجود سے موجود تک اور وجود سے کائنات تک، علمی اور تجربی دلائل سے رسائی کرتا ہے اور اٹل حقیقت کے بعض اہم پہلوؤں کو اُجاگر اور واضح کرتا ہے۔ یہ الگ بحث ہے کہ اس راہ پر چل کر کوئی اپنی حقیقی منزل کو پالیتا یا راستے کی بھول بھلّیوں میں بھٹک جاتا ہے تاہم یہ ایک منظّم اور مؤثر کوشش ضرور ہوتی ہے جس کے نتیجے میں فلسفیانہ علم کا وجود ممکن ہوا اور اس کی ایک بھرپور روایت بھی سامنے آئی۔ منطق سے فلسفے تک کا سفر اور اس کے استقرائی اور استخراجی رویے ہی وہ بنیادی جہتیں ہیں جو اس علم کا بنیادی استدلال ہیں، پھر علم الکلام اور ازاں بعد اس کی تشریحات و توضیحات بھی عقل، سائنس اور مذہب کی تثلیث کو ایک نقطے پر مرتکز کرنے کے لیے جن جن مراحل سے گزریں وہ بھی مذاہبِ عالم کے تقابلی مطالعے میں تہذیب و تمدن اور انسانی ارتقا کی ایک دلچسپ داستان ہے جس کا ادراک وہی علما و فقہا کر سکتے ہیں جو دینی راستیِ فکر کے داعی ہیں۔

نیشنل بُک فاؤنڈیشن کے بنیادی مقاصد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ کتاب خواں طبقے کو اس طرح کے موضوعات پر لکھی گئی اہم کتابوں سے استفادے کے مواقع فراہم کرے۔ زیرِ نظر کتاب ''علمِ فلسفہ کے معمار'' (ایک سو عظیم فلسفی) بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس میں دنیا کے ایک سو عظیم فلاسفر کے افکار کو پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پہلی بار 2012ء میں منظرِ عام پر آئی اور ضخامت کے باوجود دو سال میں ختم ہو گئی۔ قارئین کی تلاش و جستجو کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ اکتوبر 2014ء میں دوبارہ شائع کی گئی اور اس کی قیمت 1000 روپے سے کم کر کے 750 روپے مقرر کی گئی۔ اب قارئین کی تلاش و جستجو کے جذبے کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس کا تیسرا ایڈیشن دو ہزار کی تعداد میں شائع کیا جا رہا ہے اور قیمت مزید کم کر کے 650 روپے مقرر کی گئی ہے کہ مفید اور معلوماتی کتابیں کم قیمت پر مہیا ہوتی رہنی چاہئیں۔

ڈاکٹر انعام الحق جاوید
(پرائڈ آف پرفارمنس)
مینیجنگ ڈائریکٹر

دیباچہ

انسانی فکر ارتقا کے تین بڑے مراحل سے گزری ہے — سحر، مذہب اور سائنس۔ یہ مراحل ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں بلکہ باہم مربوط ہیں۔ سحر یا جادو اپنے گردوپیش کو سمجھنے کے لیے انسان کی کوششوں کا نہایت قیاسی اور تخیلاتی انداز تھا۔ جوں جوں معاشرے میں طبقات بنے اور معاشرتی تشکیل شروع ہوئی، ویسے ویسے سحر کی قوتوں کو بھی دیوتاؤں کی صورت میں مجسم کیا جانے لگا۔ مذہب اُنہی ان دیکھی اور "پراِسرار" قوتوں کی منظم صورت تھا۔ جادو منتر اور دعا میں اگر کوئی فرق ہے تو بس یہ کہ اول الذکر میں فطرت کی قوتوں کو براہ راست مجبور یا مائل کرنے کی کوشش کی جاتی، جبکہ موخر الذکر کے ذریعہ کسی معبود یا دیوتا کو وسیلہ بنایا جانے لگا۔ یہ مرحلہ انسان کی ریکارڈ میں لائی گئی تاریخ کے ابتدائی زمانے کا ہے، لیکن اِس عبور کی مثالیں ہم موجودہ مذاہب میں بھی بخوبی دیکھ سکتے ہیں۔

مذہب سے سائنس کی جانب عبور کا مرحلہ کوئی آٹھ سو برس سے جاری ہے۔ بارہویں صدی کے ماہرینِ الٰہیات طبیب، ماہرِ فلکیات اور روحانی مسالک کے مفسر بھی تھے۔ الکیمیا منظم صورت اختیار کر کے کیمیا بنی۔ جو محلولات اور جڑی بوٹیاں مافوق الفطرت مقاصد حاصل کرنے اور ماورائے انسان قوتوں سے لڑنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں وہ انسانی امراض کے علاج میں کام آنے لگیں۔ علم نجوم علم الافلاک بنا، کائنات کی تشریح شروع ہوئی اور دنیا میں انسان کی حیثیت سوال بن گئی۔ صنعتی انقلاب نے اِن سوالات کا کچھ حد تک جواب دیا مگر بہت سے نئے سوالات بھی پیدا کیے جیسا کہ ہر نیا دور کیا کرتا ہے۔

جس طرح عہدِ ساحری کی باقیات مذہب میں باقی رہیں اور اب بھی علامتی صورت میں موجود ہیں، اُسی طرح سائنس میں مذہبی راسخ العقیدگی قائم رہی۔ لیکن فکری ترقی کا عمل مسلسل آگے کی جانب جاری ہے۔ یہ ترقی اِس کتاب میں شامل 100 فلسفیوں کی فہرست پر نظر ڈالنے سے اُنہی خطوط پر نظر آتی ہے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی نامعلوم سے معلوم اور معلوم سے تجربہ کردہ کی جانب (سحر، مذہب اور پھر سائنس)۔ انسان نے ہمیشہ آگے کی جانب ترقی کی ہے۔ بہت سے رجعت پسند حضرات تاریخ کے آگے بڑھنے کے اصول کو مسترد کرتے اور اِس کا سفر چکردار بتاتے ہیں۔ اُن کا مطمح نظر محض

اپنے کسی ''پسندیدہ'' مثالی دور کو ''بحال'' کرنا ہے۔ مگر انسانی تاریخ میں کبھی کوئی واقعہ دو مرتبہ رونما نہیں ہوا۔ زمان و مکان کا فرق ہر واقعے کو مختلف اور ممیّز بناتا ہے۔

انسانی تاریخ کی طرح انسانی فکر بھی زمان و مکاں سے منسوب ہے۔ ہمارا نظریۂ دنیا ''ہمارا'' ہے، کسی سابقہ یا آئندہ انسان کا نہیں۔ البتہ ہم ایک تسلسل میں ضرور ر بندھے ہوئے ہیں۔ یہی تسلسل، انسانی فکر کے کڑی در کڑی آگے کی جانب سفر کا تصور، اِس کتاب کی بنیاد ہے۔

اکثر سوال کیا جاتا ہے کہ کیا ہماری تاریخ یا ہماری زندگی میں فلسفہ، غور و فکر اور نظریات کا کوئی عمل دخل یا فائدہ بھی ہے؟ ویسے اگر سوال کرنے والا شخص ''ہماری'' زندگی کی بجائے ''میری'' زندگی کہے تو بات کافی حد تک واضح ہو جائے گی۔ لیکن یہ سوال بہرحال کافی عام ہے۔ ایسا ہی ایک سوال اور یہ ہے کہ کیا کبھی کتب نے انسانی تاریخ کے کسی موڑ پر اہم کردار ادا کیا ہے، یا کیا علم و فضل نے زندگی کو زیادہ جینے کے قابل بنایا ہے؟ ''سو عظیم کتابیں'' کے مصنف مارٹن سیمور سمتھ نے اِس کے جواب میں کہا تھا کہ آج زندگی جس حد تک جینے کے قابل ہے وہ کتابوں کی وجہ سے ہی ہے۔ میں یہی رائے فلسفے کے بارے میں رکھتا ہوں۔ آج اگر ہم نیوکلیئر ہتھیار استعمال نہیں کر رہے تو اِس لیے کہ ہمارے عہد کا فلسفہ ایسا کرنے سے روکتا ہے! یہ فلسفہ بہت کمزور سہی، مگر انسانی مخاصموں اور تباہ کن تحریکات کے آگے بند باندھے ہوئے ہے۔

بیسویں صدی میں دو عالمی جنگوں کے بعد فلسفے کا رجحان واضح طور پر بدلا۔ اِن جنگوں نے فرد کے وجود کو خطرے میں ڈال دیا تھا — طبعی اور نفسیاتی دونوں اعتبار سے۔ لہٰذا انسانی ہستی کو نئے سرے سے دریافت کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں۔ اِسی لیے میں نے یہاں سگمنڈ فرائیڈ اور وِلہلم رائخ جیسے ماہرین نفسیات کو بھی شامل کیا ہے۔ انسان کو دریافت کرنے والا فلسفہ نفسیات کہلایا — سابقہ صدیوں میں کائناتی اور ہمہ گیر نفس کی بات کی گئی، ذہنِ مطلق کی بجائے متغیر اور کُل کی بجائے جُز کو اہمیت دی گئی۔ ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا معاشرتی نظام تلاش کرنے کی کوشش شروع ہوئی جو انسان کا انسان سے تصادم کم کر دے (بلکہ یہ کوشش صنعتی انقلاب کے ساتھ ہم وقوع تھی)، جو زیادہ سائنسی بنیادوں پر انسانی تاریخ کی تفہیم عطا کرے، اور جو عالمی جنگوں کا باعث بننے والی منڈی کی عظیم قوتوں کو منضبط کر سکے۔ بیسویں صدی کے فلسفیوں، ماہرین نفسیات اور مفکرین کو یہ مقاصد مارکسزم میں پورے ہوتے نظر آئے۔ مارکسزم تقریباً نصف صدی بعد دوبارہ فکری و سیاسی قوت بن کر سامنے آیا اور مزید نصف صدی تک موضوعِ بحث رہا۔ اِس میں ترمیم، اضافے، تردید، تنقید اور تشریح فلسفیانہ سرگرمی کا محور رہی۔ برٹرینڈ رسل، مارٹن ہیڈگر، وِٹگنسٹین، وِلہلم رائخ، مارکیوزے، کارل ریمنڈ پوپر، آڈورنو تھیوڈور، ژاں پال سارتر، ژاکس دریدا اور میشیل فوکو اِس کی مثال ہیں۔

اکثر نظریاتی اور فلسفیانہ ترقی اداروں کے ساتھ منسلک ہوتی ہے۔ ادارے انحطاط پذیر ہو جانے پر اُن کی بنیاد پر قائم نظریات بھی مسمار ہو جاتے ہیں۔ غالباً مارکسزم کے ساتھ بھی یہی صورت حال پیش آئی۔ البتہ کسی بھی نظریے کی طرح مارکسزم کا ''ابدی ہونا'' بھی سائنسی اصول کے خلاف تھا اور ہے۔ کائنات میں صرف تبدیلی ہی مطلق اصول ہے۔ بیسویں صدی کے نصف آخر میں سرمایہ داری نظام نے ہمیشہ، ہر مرحلے پر خود کو نئے حالات کے سانچے میں ڈھالا۔ شاید تبدیلی کی

اِس صلاحیت کی وجہ سے ہی کچھ لوگ اِسے ''فطری نظام'' کہا گیا، البتہ یہ کوئی فکری نظام نہیں۔ اِسے فکری معنوں میں ''نظام'' مخالفین اور تنقید نگاروں نے بنایا اور ''فطری'' کی حیثیت استحصالی طبقے نے دلائی۔

اوپر ظاہر کی گئی آرا سے کافی حد تک واضح ہو گیا ہو گا کہ میں فلسفے اور فکر کو تاریخی اور سماجی و سیاسی دھارے کا حصہ سمجھتا ہوں، اور اِس کتاب کو اِسی نکتۂ نظر سے پیش کیا۔ ایک اور مرکزی خیال کی وضاحت بھی کرتا چلوں کہ میں نے ہندوستانی فکر کو بھی نمائندگی دینے کی کوشش کی ہے جس کی وہ بجا طور پر مستحق ہے۔ فلسفہ کی تقریباً تمام کتب یورپی اور امریکی مصنفین نے لکھی ہیں۔ جس طرح یورپی مورخین نے یورپ کو تاریخ کا محور مان لیا تھا اُسی طرح فلسفہ کے مورخین نے بھی ''یورپی'' فکر کو بنیاد بنا لیا۔ [اِس کی ایک واضح مثال وِل ڈیورانٹ کی ''داستانِ فلسفہ'' (Story of Philosophy) ہے۔] حتیٰ کہ مورخین فلسفہ کو جس دور میں یورپ میں کوئی فکری شمع روشن نظر نہ آئی تو اُسے ''تاریک دور'' (Dark Ages) کا نام دے دیا۔ حالانکہ اُس وقت ہندوستان اور عرب میں عقلی سرگرمی تیزی سے جاری تھی۔ البتہ اب ہندوستانی فلسفہ کو حقیقی فلسفہ کے طور پر لیا جانے لگا ہے اور اہل مغرب بدھ مت اور جین مت اور یوگ و سانکھیہ جیسے نظام ہائے فکر سے شناسا ہوتے جا رہے ہیں۔ اِس شناخت کا اظہار مختلف انسائیکلوپیڈیاز میں بھی ہوتا ہے۔

البتہ موجودہ دور میں فلسفے نے اس قدر تخصیصی (مثلاً لسانیات) اور کچھ معاملات میں اس قدر عمومی (مثلاً جدیدیت) صورت اختیار کر لی ہے کہ یہ کافی حد تک ایک فالتو اور ناقابل استعمال چیز معلوم ہوتا ہے۔ فلسفہ یا عقلی سرگرمی ہمیشہ چند منتخب لوگوں کی میراث رہی ہے، اور ضروری نہیں کہ وہ لوگ کلیتاً اپنے معاشرے کی پیداوار ہوں، لیکن ان کا عوامی مخزن تلاش کرنا اتنا ہی غلط ہو گا جتنا انہیں اپنے عہد سے قطعی بالاتر اور القایافتہ سمجھنا۔ غالباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفی اپنے عہد کی پیداوار تو ہوتا ہے، مگر اکتساب محض اپنے معاشرے سے ہی نہیں کرتا۔ شاید اپنے عہد سے بظاہر وابستگی کی وجوہ میں سے ایک اس کی استعمال کردہ زبان اور مثالیں یا تشبیہات ہیں۔

اس کتاب کا مقصد اردو کے قارئین کو مختلف فلسفیوں کی زندگیوں اور خیالات کے بارے میں مختصر طور پر متعارف کروانا اور سوچ کی نئی راہیں سجھانا ہے۔ رجعت پرستی اور کٹریت کے ماحول کو نشوونما کے لیے ہمیشہ الگ تھلگ رہنے اور صرف ایک ''اپنے مطلق'' نظریۂ دنیا کو ہی ماننے اور منوانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا رجعت پسند اور کٹر معاشرہ باہر سے مختلف اور ممکنہ تصادم رکھنے والے نظریات کے آنے کی تمام راہیں بند کرتا ہے۔ یہ کام ہمارے ہاں ہر سطح پر جاری ہے۔

فلسفہ کے متعلق اُردو میں لکھنے (اور پڑھنے) کی روایت بہت کمزور ہے، یعنی فلسفیانہ تحریروں کا بنیادی ڈھانچہ موجود نہیں۔ یہ ڈھانچہ معیاری اصطلاحات سے مل کر بنتا ہے۔ مثلاً اُردو میں Idealism کے لیے تین متبادل اصطلاحات مروج ہیں: مثالیت پسندی، عینیت اور عینیت پسندی۔ Naturalism کے لیے نیچریت کے علاوہ فطرت پسندی، فطرت پرستی اور فطرتیت بھی استعمال ہوتی ہیں۔ میں نے کوشش کی کہ کوئی ایک معیاری طریقہ بنایا جایا۔ کتاب کے آخر میں اصطلاحات کی ایک فرہنگ اور اہم ترین کی مختصر تشریح بھی دی گئی ہے۔

یہ کتاب لکھنے میں جن مآخذ سے مدد لی گئی اُن کی فہرست نیچے دی جا رہی ہے:

- Encyclopedia Britannica.
- Encarta Encyclopedia.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy
- Indian Philosophy in Modern Times *V. Brodov.*
- Greatest Thinkers of the East, edited *Ian P. McGreal.*
- Dictionary of Philosophy, *edited by M. Rosenthall.*
- History of Philosophy, Eastern and Western *edited by Radhakarishnan.*
- 100 Most Influential Books Ever Written *Martin Seymour Smith.*
- The Essentials of Indian Philosophy *M. Hiriyanna.*
- Story of Civilizaiton, (Greece) *Will Durant.*
- Story of Philosophy, *Will Durant.*
- www.marxist.org
- Internet Encyclopedia of Philosophy.
- Wikipedia, the free encyclopedia
- Theosophy Library Online - Great Teacher Series

یاسر جواد

برہسپتی

پیدائش: اندازاً ساتویں صدی قبل مسیح
وفات: اندازاً چھٹی صدی قبل مسیح
ملک: ہندوستان
اہم کام: ''سوتر''

"نہ کوئی سورگ ہے، نہ نجات، نہ ہی کسی اور دنیا میں کوئی آتما ہے۔"

برہسپتی

برہسپتی

یقین کیا جاتا ہے کہ برہسپتی چارواک لوکایت مکتبہ کا بانی اور اس کے سُوتروں کا مصنف تھا۔ چارواک لوکایت مادیت پسند فلسفی تھے۔ تاہم، برہسپتی کی مادیت پسندی کو صرف اسی مکتبہ تک محدود کر دینا ایک سنگین غلطی ہوگی، کیونکہ اس طرح ہندوستانی مادیت پسندی کی وسعت و اہمیت گھٹ جائے گی۔ ہندوستانی فلسفہ کے تقریباً سبھی نظاموں یا مکاتب میں مادیت پسندانہ رجحان خلقی حیثیت رکھتا ہے، بشمول جدید دور کے معروضی عینیت پسند ویدانت مکتبۂ فکر کے۔

یہ برہسپتی ہی تھا جس نے قدیم ہندوستانی مادیت پسندی کو ممتاز بنایا۔ اُس کی زندگی کے بارے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ اُس کی فکر چارواک لوکایت مکتبہ کے سوتروں کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہے، لہٰذا ہم یہاں اسی مکتبہ کے نظریات پر بات کریں گے۔ (البتہ یہ امر یاد رکھنا چاہیے کہ کچھ محققین کے خیال میں چارواک مفکرین کا ایک گروپ تھا، کچھ کی نظر میں یہ ان کی تحریروں کے لیے مخصوص نام تھا۔)

چارواک نے خدا کی موجودگی کے تصور کو مسترد کرتے ہوئے چار عنار کو جوہر تسلیم کیا: مٹی، پانی، آگ اور ہوا۔ انہی عناصر کے امتزاجات نے تمام چیزیں اور مادی و روحانی مظاہر فطرت پیدا کیے۔ روح بھی شعور کا حامل ایک جسم ہے، روح کا جسم سے باہر کوئی وجود نہیں۔ شعور غیر شعوری عناصر سے مخصوص حالات میں جنم لیتا ہے۔ شعور محض مادی عناصر کو ملانے کے مخصوص عمل کا نتیجہ ہے۔ انسان کی موت سے اس کا شعور اور روح دونوں فنا ہو جاتے ہیں۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں اجیت کیش کمبلی نامی چارواک نے کہا کہ دانا اور بے وقوف دونوں ہی اپنے جسم سمیت فنا ہو جاتے ہیں، اور موت کے بعد اُن کا کوئی وجود نہیں رہتا۔

چارواک نے مذہبی توہمات کو مسترد کیا جو لوگوں کو لاعلم اور استحصال کا شکار رکھتی ہیں، اور حس ادراک کے نتیجے کے طور پر ان کے نظریۂ بصیرت کی مخالفت کی۔ یہ مجہول حساسیت کا نکتۂ نظر یقیناً کچھ کمزور پہلو رکھتا تھا۔ حسیات اور ادراکات کو علم کا واحد ماخذ تسلیم کرتے ہوئے چارواک یہ بھول گئے کہ ادراک میں حسیاتی اور استدلالی عناصر کا ایک جدلیاتی اتحاد پایا جاتا ہے۔ انہوں نے انسان کی ادراکی سرگرمی کو مجرد سوچ کی صورت میں غیر درست یا بہر صورت غیر معتبر سمجھا۔ چارواک نے کہا کہ ذہن (یعنی مجرد سوچ) کا حسیات اور ادراکات کے بغیر کوئی وجود نہیں۔ قضیے اور تمثیلات صرف تبھی ممکن ہیں جب ان کی بنیاد حسیاتی ذرائع سے حاصل کردہ ڈیٹا پر ہو۔ نیز، مجرد استدلالی سوچ (یعنی ذہن) حسیاتی ادراک کی فراہم کردہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتی۔ بہ الفاظ دیگر، وہ مظاہر کی تفہیم سے جوہر کی تفہیم کی جانب عبور کی جدلیات کو شناخت کرنے میں ناکام رہے۔

تاہم، یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چارواکوں کا اصل مقصد برہمن مت کی آئیڈیالوجی کے زوردار حملے سے نمٹنا تھا۔ مادیت پسندی کے مخالفین (زیادہ تر برہمن پروہت) نہ صرف مادیت پسند فلسفیوں کی سرکوبی کرتے، بلکہ اُن کی تحریروں کو نذرِ آتش بھی کر دیتے تھے۔ اس لیے چارواک لوکایت کی زیادہ تر مادیت پسندانہ تحریریں تلف ہو گئیں۔ اب ہمیں مادیت پسندوں کے نظریات صرف مخالفین کی تحریروں میں ہی ملتے ہیں۔

چارواک مادیت پسندی عینیت پسندانہ اور مذہبی نظریات کے خلاف براہِ راست تنقید سے متصف ہے۔ ان کا مقصد کوئی باقاعدہ نظامِ فکر مرتب کرنے کے بجائے محض برہمنی آئیڈیالوجی کی تردید کرنا ہی نظر آتا ہے۔

چارواک لوکایت کے نظریات کو مندرجہ ذیل نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے:

- تمام ہستی کی بنیاد چار مادی عناصر (مہا بھوت) پر ہے: آگ، مٹی، پانی اور ہوا۔ یہ عناصر بے ساختہ انداز میں مستعد ہیں، اور ان کے اندر خلقی طور پر اپنی ایک قوت (سوبھاو) پائی جاتی ہے۔
- صرف ''یہ دنیا'' (لوک) موجود ہے، کوئی پرلوک یا حیات بعد الموت نہیں ہوگی، یعنی انسان کی موت کے بعد اس کی زندگی نہ تو ''وہاں'' برہمن۔ آتما دنیا میں جاری رہے گی، اور نہ ہی ''یہاں'' زمین پر دوبارہ قائم ہوگی۔ چارواک کہتے ہیں:

جب تک زندہ ہو، خوشی خوشی زندگی گزارو؛
موت کی متلاشی آنکھ سے کسی کو بھی مفر نہیں؛
جب ایک مرتبہ تمہارا یہ بدن جلا دیا جائے تو
یہ دوبارہ واپس کیسے آ سکتا ہے؟

انہوں نے اس مذہبی قضیے پر تنقید کی کہ ''شعور لافانی روح کی ملکیت ہے'' اور اصرار کیا کہ انسان کے ساتھ ہی اُس کا شعور بھی فنا ہو جاتا ہے، جبکہ خود انسان چار بنیادی عناصر میں منتشر ہو جاتا ہے۔ ان کے مطابق انسان چار عناصر سے مل کر بنا ہے اور موت آنے پر یہ چار عناصر اپنے اپنے ماخذ میں لوٹ جاتے ہیں۔

- کوئی مافوق الفطرت (الوہی) قوتیں موجود نہیں۔ خدا غریبوں کو دھوکا دینے کے لیے امیروں کا وضع کردہ فریب ہے۔ چارواک کا خیال تھا کہ برہمن مت بھی دیگر مذاہب کی طرح نقصان دہ اور ناممکن الثبوت ہے، کیونکہ یہ غریبوں کی توجہ اور طاقت کو خیالی دیوتاؤں کی عبادت کرنے، نامعلوم قوتوں کو نذرانے چڑھانے اور فضول وعظ سننے وغیرہ کی جانب لگا دیتا ہے۔ مذہبی تحریریں مادی مقاصد رکھنے والے افراد کے مخصوص گروہ کی تخیل بازیوں پر مبنی ہیں۔
- کوئی روح موجود نہیں۔ یعنی مذہبی مسالک اور فلسفیوں کی بیان کردہ روح۔ یہ سوچ کی اہلیت کا حامل مادہ ہے اور اس کا مادے سے علیحدہ کوئی وجود نہیں۔
- قانون کرم (یعنی اچھے و بُرے اعمال کی جزا و سزا) مذہب کے پیروکاروں کی اختراع ہے جسے عینیت پسند فلسفیوں

نے بھی استعمال کیا۔ اس دنیا میں برائی کا ماخذ معاشرے میں موجود ظلم و ناانصافی میں تلاش کرنا چاہیے۔

فطرت کے علم کا واحد منبع حسیاتی ادراک ہے۔ صرف براہِ راست ادراک (حواسِ خمسہ کے ذریعے) ہی انسان کو حقیقی علم (پرتیکشا) دیتا ہے۔ صرف اسی چیز کا وجود ہی جو براہِ راست طور پر قابلِ ادراک ہو۔ ناقابل ادراک چیز وجود نہیں رکھتی۔ ''ناقابل ادراک'' سے چارواک کی مراد خدا، روح، آسمانی بادشاہت وغیرہ جیسے مذہبی ''جواہر'' ہیں۔

چارواکوں کے مطابق حسیاتی ادراک دو قسم کا ہو سکتا ہے — خارجی اور داخلی۔ داخلی ادراکات استدلال (منوں) کی فعالیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ خارجی ادراکات پانچ حسیاتی اعضا کی فعالیت کے ساتھ مربوط ہیں۔ چنانچہ خود علم کی بھی دو اقسام یا صورتیں ہیں۔ پہلی قسم کا علم حسیاتی اعضا اور خارجی دنیا کی اشیا کے درمیان رابطے کا نتیجہ ہے۔ دوسری قسم کا علم حسیاتی ڈیٹا کی بنیاد پر ذہنی سرگرمیوں سے حاصل ہوتا ہے۔

اگرچہ وسطی دور کے اختتام تک چارواک مکتبۂ فکر غائب ہو چکا تھا، لیکن اس کے نظریات دیگر فلسفیوں اور مکاتب میں سرایت کر گئے۔ سانکھیہ نظامِ فکر کی مادیت پسندی کافی حد تک برہسپتی اور دیگر چارواک مفکرین سے فیض یاب نظر آتی ہے۔

زرتشت

پیدائش: 628 قبل مسیح (اندازاً)
وفات: 551 قبل مسیح (اندازاً)
ملک: فارس
اہم کام: ''بھجن اور نظمیں''

''دوسروں کی بھلائی کرنا فرض نہیں بلکہ مسرت ہے، کیونکہ یہ ہماری اپنی صحت اور خوشی کو بڑھاتی ہے۔''

زرتشت

زرتشت

قدیم فارسی مذہبی مصلح زرتشت کو ایک پیغمبر اور زرتشت مت کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے دور کے بارے میں آرا میں بے پناہ تفاوت ہے۔ اِنکارٹا انسائیکلو پیڈیا میں کچھ محققین کی یقینی رائے درج ہے کہ وہ 1750 اور 1500 قبل مسیح یا 1400 اور 1200 قبل مسیح کے درمیان گزرا ہے۔ البتہ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا نے فارسی روایت کو بنیاد بنایا جس کے مطابق اُس کی تاریخ پیدائش اور وفات مندرجہ بالا ہی ہے۔

زرتشت کو مذاہب عالم کی تاریخ میں دو وجوہ کی بنا پر توجہ حاصل رہی۔ ایک طرف وہ ایک داستانی شخصیت بن گیا جس کا تعلق مشرق قریب اور ہیلینیائی دور (300 ق م تا 308) کی میڈی ٹرینئین دنیا کی سحری رسوم اور عقیدے کے ساتھ بہت گہرا تھا۔ دوسری طرف اُس کے ہاں ملنے والے خدا کے وحدانی تصور نے مذہب کے جدید مورخین کی توجہ حاصل کی جنہوں نے زرتشت کی تعلیمات اور یہودیت وعیسائیت کے درمیان روابط کا ذکر کیا۔ اگرچہ فارسی یا زرتشتی فکر کے یونانی، رومن و یہودی فکر پر عمیق اثرات کے دعوؤں کو مسترد کیا جا سکتا ہے، لیکن زرتشت کے مذہبی نظریات کے ہمہ گیر اثر کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔

زرتشت مت کے طالب علم کو اس کے بانی کے حوالے سے متعدد مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایک سوال یہ ہے کہ زرتشت مت کا کون سا حصہ زرتشت کے قبائلی مذہب سے ماخوذ ہے اور کون سا حصہ اس کے خیالات اور تخلیقی مذہبی جینئیس کے نتیجے میں نیا پیدا ہوا۔ ایک اور سوال یہ اٹھایا جاتا ہے کہ بعد میں ساسانی دور (224ء تا 651ء) کا زرتشتی مذہب ''مزدیت'' کس حد تک زرتشت کی اصل تعلیمات کی عکاسی کرتا ہے۔ تیسرے سوال کا ذکر کر دینا بھی برمحل ہوگا؛ کہ اوستا، گاتھائیں اور فارسی پہلوی کتب کے علاوہ مختلف یونانی مصنفین کی کتب زرتشتی خیالات کی کس حد تک نمائندگی کرتی ہیں۔

زرتشت کی زندگی کے متعلق تفصیلات محض قیاسی ہیں۔ زرتشتی روایت کے مطابق وہ ''سکندر اعظم سے 258 سال قبل گزرا ہے۔'' سکندر نے ایکمیمیوں کا دارالحکومت پرسی پولس 330 قبل مسیح میں فتح کیا تھا۔ اسی دور کو بنیاد مان لیا جائے تو زرتشت نے 588 قبل مسیح میں وشتاسپ (جو بحیرۂ ارال کے جنوبی علاقے کوراسمیا کا بادشاہ تھا) کا مذہب تبدیل کیا۔ روایت کے مطابق اس موقع پر زرتشت کی عمر 40 سال تھی، لہٰذا اس کی تاریخ پیدائش 628 قبل مسیح بنتی ہے۔ اس کا تعلق شہسواروں کے ایک گھرانے سے تھا اور وہ تہران کی نواحی بستی رےؔ میں پیدا ہوا۔ اُس کا آبائی علاقہ ابھی تک شہر نہیں بنا تھا اور وہاں کی معیشت انحصار مویشی پالنے پر تھا۔ زرتشت نے گاہے بگاہے حملے کرتے رہنے والے خانہ بدوشوں کو ''جھوٹ کے پیروکار'' کہا۔

ذرائع کے مطابق زرتشت ایک پروہت تھا۔ اہورامزدا یعنی دانا آقا کی جانب سے الہام یافتہ ہونے کے بعد زرتشت نے خود کو اُلوہی صداقت کا پیغام برخیال کرنا شروع کر دیا۔ علاقے کے سول مذہبی حکام نے بدیہی طور پر اُس کی مخالفت کی۔ الہام کی صداقت پر پورا یقین ہوتے ہوئے بھی اس نے قدیم کثرت پرست فارسی مذہب پر ایمان قائم رکھا۔ البتہ اس نے اہورامزدا کو لافانیت اور مسرت کا وعدہ کرنے والی انصاف کا بادشاہت کے مرکز میں رکھا۔ اگرچہ زرتشت نے مروج سماجی و اقتصادی اقدار کی بنیاد پر قدیم فارسی مذہب میں اصلاح کرنا چاہی، لیکن اس کے اولین مخالف وہ لوگ تھے جنہیں وہ جھوٹ کے پیروکار کہتا ہے۔

اعلیٰ ترین اور پرستش کے قابل واحد دیوتا اہورامزدا زرتشت کی تعلیمات کا محور ہے۔ گاتھاؤں کے مطابق وہ آسمان اور زمین یعنی مادی اور روحانی دنیا کا خالق ہے۔ وہ نور اور ظلمت کا ماخذ مختارِ کل قانون دہندہ اور فطرت کا جوہر ہونے کے علاوہ اخلاقی نظام کا موجد اور ساری دنیا کا منصف بھی ہے۔ ہندوستانی ویدوں میں ملنے والی کثرت پرستی زرتشت کے ہاں بالکل نہیں ملتی۔ مثلاً گاتھاؤں میں اہورامزدا کے ساتھ حکومت میں شریک کسی دیوی کا ذکر نہیں۔ اہورامزدا کے گرد چھ یا سات ہستیوں کا حلقہ ہے جنہیں اوستا میں امیش سپینتا (فیض رساں لافانی) کہا گیا۔ ساری گاتھاؤں میں امیش سپینتا کے نام بار بار آتے ہیں اور غالباً انہیں زرتشت کی فکر اور تصور دیوتا کا نمائندہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

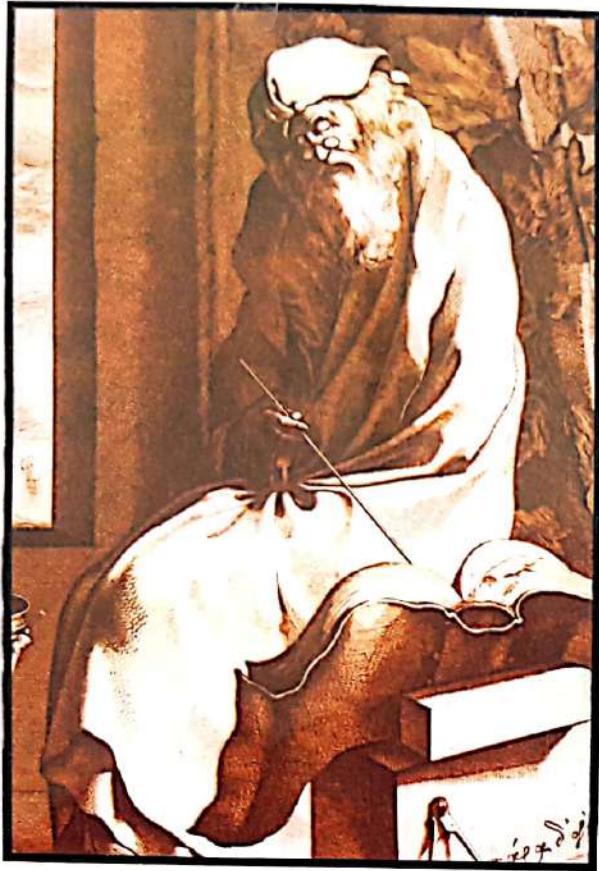
گاتھاؤں کے الفاظ میں اہورامزدا سپینتا (روحِ مقدس)، آشاوہشتا (انصاف، صداقت)، ووہومناہ (راست سوچ) اور ارمیتی (بھگتی) کا باپ ہے۔ اس گروپ کی دیگر تین ہستیوں کو اہورامزدا کی خوبیوں کی تجسیم بتایا جاتا ہے۔ کھشتر اَویریہ (قابل خواہش سلطنت)، ہورواتت (ہمہ گیریت) اور امیرے تت (لافانیت)۔ تاہم، یہ امکان مسترد نہیں ہوتا کہ یہ سب اہورامزدا کی تخلیق ہے۔ ان ہستیوں میں مجسم اچھے وصف اہورامزدا کے پیروکاروں کے لیے بھی قابلِ تحصیل ہیں۔ اس کا مطلب ہوا کہ انسان اور دیوتا دونوں کے لیے ایک ہی جیسے اخلاقی اصول ہیں۔ زرتشت مت کا ایک نہایت اہم معادیاتی (Eschatological) پہلو کھشترا کے تصور میں واضح ہے جو کہ مستقبل کی قابلِ خواہش بادشاہت ہے۔

زرتشت کی تعلیمات کی وحدانیت میں ایک ثنائیت (Dualism) کی وجہ سے کچھ گڑبڑ پیدا ہوتی ہے: اہورامزدا کا ایک مخالف اہرمن بھی ہے جو برائی یا شر کا نمائندہ ہے اور اس کے پیروکار بھی بد ہیں۔ اس اخلاقی ثنائیت کی جڑیں زرتشتی تکوینیات (Cosmology) میں ہیں۔ اس نے تعلیم دی کہ ابتدا میں دو روحوں کا ملاپ ہوا جو ''زندگی یا غیر زندگی'' کو اپنانے میں آزاد تھیں۔ اس حق اختیار نے ایک خیر اور شر کے اصول کو جنم دیا۔ حق و انصاف کی سلطنت کا تعلق اول الذکر اور جھوٹ کی سلطنت کا تعلق موخر الذکر سے ہے۔ تاہم، وحدانیت کا تصور تکوینیاتی اور اخلاقی ثنائیت پر غالب ہے کیونکہ اہورامزدا دونوں روحوں (خیر اور شر) کا باپ ہے۔

اہورامزدا انجامِ کار امیش سپینتا کے ساتھ مل کر روحِ شر کا خاتمہ کر دے گا۔ کائناتی اور اخلاقی دوئی کے خاتمے پر دلالت کرنے والا یہ پیغام زرتشت کی مرکزی مذہبی اصلاح معلوم ہوتا ہے۔ اس کا پیش کردہ وحدانیت پرستانہ حل پرانی کٹر ثنائیت سے ہی رجوع کرتا ہے۔ تاہم، ایک بعد کے دور میں ثنائی اصول زیادہ شدید صورت میں دوبارہ ظاہر ہوا۔ اس مقصد کی

خاطر اہورامزدا کی حیثیت بھی اس کے مخالف اہرمن کے برابر کر دی گئی۔ ابتدائے آفرینش میں دنیا خیر اور شر کی سلطنت کے درمیان بٹی ہوئی تھی۔ ہر انسان کو ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہے—اہورامزدا اور اس کی حکومت یا اہرمن۔ یہی اصول روحانی ہستیوں پر بھی لاگو ہوتا ہے جو اپنی اختیار کردہ راہوں کے مطابق ہی اچھی یا بُری ہیں۔ انسان کی آزادیٔ اختیار کا مطلب ہے کہ وہ اپنے مقدر کا خود ذمہ دار ہے۔ نیک انسان اپنے اچھے اعمال کے ذریعہ ابدی انعام یعنی لافانیت اور وصال حاصل کرتا ہے۔ جھوٹ کی راہ اختیار کرنے والے کو اپنے ضمیر کے علاوہ اہورامزدا سے بھی سزا ملتی ہے۔ یہ تصور کافی حد تک عیسائیوں کے تصورِ دوزخ سے ملتا ہے۔ اوستا کے مطابق ایک مرتبہ دونوں میں سے ایک راہ منتخب کر لی جائے تو واپسی کی کوئی صورت نہیں۔ لہٰذا دنیا دو مخالف دھڑوں میں بٹی ہوئی ہے جن کے ارکان دو متحارب سلطنتیں ہیں۔ اہورامزدا کی طرف بستیاں بسانے والے گلہ بان یا کسان ہیں جو ایک مخصوص سماجی نظام میں رہتے اور اپنے مویشیوں کا خیال رکھتے ہیں۔ جھوٹ کے پیروکار چور صفت خانہ بدوش ہیں—منظم زراعت اور گلہ بانی کے دشمن۔

گاتھاؤں میں سے متعدد زرتشت نے لکھی تھیں۔ ان میں جا بجا تصورِ معادیات ملتا ہے۔ موت کے بعد انسان کے لیے منتظر مقدر کا حوالہ تقریباً ہر صفحے پر دیا گیا ہے۔ زرتشت کے مطابق دنیا میں ہماری حالت ہی موت کے بعد کی حالت کا تعین کرتی ہے۔ اگلی زندگی میں اہورامزدا اچھے فعل، اچھی گفتار اور اچھی سوچ کو انعام دے گا اور بُرے فعل، بری گفتار اور بری سوچ کو سزا سے دوچار کرے گا۔ مرنے کے بعد ہر انسان کی روح ''صلے کے پل'' سے گزرتی ہے جس کی جانب ہر کوئی خوف اور پریشانی کے ساتھ دیکھتا ہے۔ اہورامزدا کی جانب سے فیصلہ سنائے جانے پر نیک روحیں ابدی مسرت اور نور کی سلطنت میں داخل ہوتی ہیں جبکہ بری روحوں کو خوف اور ظلمت کے خطوں میں پھینکا جاتا ہے۔ تاہم زرتشت نے دکھائی دینے والی دنیا کے لیے ایک اختتامی دور کا بھی اعلان کیا ہے—''تخلیق کا آخری موڑ۔'' اس آخری مرحلے میں اہرمن کا خاتمہ ہوگا اور دنیا پر صرف نیک انسان آباد ہوں گے۔ زرتشت مت نے آگے چل کر مردوں کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ اختیار کیا۔ وشتاسپ کو اپنا پیروکار بنانے کے بعد زرتشت بادشاہ کے دربار میں ہی رہا۔ دیگر حکام نے بھی مذہب تبدیل کیا اور زرتشت کی ایک بیٹی نے بادشاہ کے وزیر طہماسپ سے شادی بھی کی۔ روایت کے مطابق زرتشت 77 برس کی عمر تک زندہ رہا (551 ق م)۔ اس کی موت کے بعد بہت سی حکایات اس سے منسوب ہو گئیں۔ ان کہانیوں کے مطابق زرتشت کے پیدا ہونے پر ساری فطرت شاد ہوئی اور اس نے کئی قوموں میں تبلیغ کی، مقدس آگیں روشن کیں اور ایک مقدس جنگ بھی لڑی۔ اسے پروہتوں، جنگجوؤں اور زراعت کاروں کے لیے ایک ماڈل کے ساتھ ساتھ ماہر دستکار اور شفا دہندہ کے طور پر بھی دیکھا گیا۔

مغربی فکر پر زرتشت کے الفاظ کا اثر واضح ہے کیونکہ افلاطون، ارسطو اور فیثا غورث نے اُس میں گہری دلچسپی لی تھی۔ دیگر یونانیوں اور رومن مصنفین نے بھی زرتشت کو مغربی دانش اور سحر کا بانی پیغمبر خیال کیا۔ بعد میں یہودیوں اور عیسائیوں کا زرتشتیوں سے تعلق قائم ہونے پر بدروحوں، فرشتوں، حیات بعد از موت اور جنت و دوزخ کے متعلق یہودی و عیسائی اعتقادات کی ترقی زرتشت کے واضح اثرات لیے ہوئے ہے۔

تھیلس آف مِلیتس

پیدائش:	625 قبل مسیح (اندازاً)
وفات:	546 قبل مسیح
ملک:	یونان
اہم کام:	معدوم تحریریں

''دنیا کا سب سے مشکل کام خود کو جاننا ہے۔''

تھیلس

تھیلس آف ملیتس

یونانی فلسفی تھیلس 620 قبل مسیح کی دہائی کے دوران ایونیا کے شہر ملیتس میں پیدا ہوا۔ اسے سقراط سے پہلے کے ''سات دانا آدمیوں'' میں سے ایک خیال کیا جاتا ہے۔ تھیلس کے فلسفہ اور سائنس کا مرکزی ماخذ ارسطو اسے پہلا ایسا شخص قرار دیتا ہے، جس نے مادے کے بنیادی سرچشموں پر تحقیق کی اور یوں فطری فلسفہ کے مکتبہ کی بنیاد رکھی۔ تھیلس اپنے نظریہ کائنات کی وجہ سے مشہور ہے، جس میں پانی تمام مادے کا جوہر ہے اور زمین ایک وسیع وعریض سمندر کی سطح پر تیرتی ہوئی چپٹی تھالی ہے۔

تھیلس کی کوئی تحریر باقی نہیں بچی، لہٰذا اس کی کامیابیوں کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ ''سات دانا آدمیوں'' میں اس کی شمولیت کے نتیجے میں بہت سے اقوال وافعال اس سے منسوب ہوگئے، مثلاً ''خود کو جانو''۔ مورخ ہیروڈوٹس کے مطابق تھیلس ایک عملی ریاست کار تھا جس نے ایجیائی خطے کے آیونیائی شہروں کی فیڈریشن بنانے کی تجویز دی۔ شاعر کالی ماکس نے ایک روایت کے متعلق لکھا کہ تھیلس نے جہاز رانوں کو ہدایت کی تھی کہ وہ دُبِ اکبر کے بجائے دُبِ اصغر سے راہنمائی لیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے جیومیٹری کے علم کی مدد سے اہرام مصر کی پیمائش کی اور سمندر میں بحری جہازوں اور ساحل کا درمیانی فاصلہ ناپا۔ اگرچہ یہ کہانیاں غالباً فرضی ہیں، لیکن ان سے تھیلس کی شہرت کا اندازہ ضرور کیا جاسکتا ہے۔ فلسفی شاعر ژینوفینز نے دعویٰ کیا کہ تھیلس نے اس سورج گرہن کی پیش گوئی کر دی تھی جس کی وجہ سے لیڈیا کے بادشاہ الیاتیس اور میڈیا کے بادشاہ سائیکسارس/زرکسیز کی جنگ رُک گئی (28 مئی 585ق م)

تھیلس کو جیومیٹری کے پانچ کلیوں کا دریافت کنندہ قرار دیا گیا ہے:

1- کہ دائرے کا نصف اسے دو برابر حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔

2- کہ ایک مثلث میں آمنے سامنے والی دو برابر اطراف کے زاویے برابر ہوتے ہیں۔

3- کہ سیدھی لائنوں کو قطع کرنے والے خط کے متضاد زاویے برابر ہوتے ہیں۔

4- کہ ایک نیم دائرے میں بنایا گیا زاویہ (Inscribed) قائمہ زاویہ ہوتا ہے۔ اور

5- کہ مثلث کا تعین اُس وقت ہوتا ہے جب اس کی بیس (Base) اور بیس کے دو زاویے معلوم ہوں۔ تاہم، ریاضی کے شعبے میں تھیلس کی کامیابیوں کے متعلق کوئی قطعی رائے قائم کرنا مشکل ہے کیونکہ قدیم دور میں مشہور دانا لوگوں کو ہی اکثر کامیابیوں کا ذمہ دار قرار دیا جاتا تھا۔

فطری فلسفیوں کے سلسلے میں تھیلس کا نمبر سب سے پہلے آتا ہے۔ مادے کی نوعیت اور اس کی بے شمار صورتوں میں

قلب ماہیئت کا مسئلہ ان فلسفیوں کے پیش نظر رہا۔ اپنے قضیے کو باوثوق بنانے کی خاطر تھیلس کے لیے اس امر کی وضاحت کرنا ضروری تھا کہ ساری موجودات کا ظہور پانی میں سے کیسے ہوا۔ اور وہ دوبارہ اپنے ماخذ میں واپس کیسے جائیں گی۔

تھیلس کے مطابق پانی کائنات میں شامل چیزوں کی صورت اختیار کرنے کی قوائیت رکھتا تھا۔ "Timaeus" میں افلاطون ایک دوری عمل بیان کرتا ہے۔ یہاں ایک تھیوری کا ذکر ملتا ہے۔ جو غالباً تھیلس کی تھی۔ اس نے بخارات بننے کے عمل کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ ارسطو دوٹوک انداز میں بات کرتا ہے۔ ''تھیلس کہتا ہے کہ چیزوں کی فطرت پانی ہے۔''

یہ سوال بہت اہمیت کا حامل ہے کہ تھیلس نے اپنی تھیوریز میں دیوتاؤں کو کوئی کردار دیا تھا یا نہیں۔ ارسطو کے مطابق: ''تھیلس نے بھی اپنے خیالات کو ثابت کرنے کی خاطر اس مفروضے کو استعمال کیا کہ ایک لحاظ سے روح حرکت کی علت ہے، کیونکہ وہ کہتا ہے کہ پتھر (مقناطیس یا lodestone) لوہے کو حرکت دینے کی وجہ سے روح کا حامل ہے۔ کچھ لوگوں کی رائے میں روح ساری کائنات پر محیط ہے۔ شاید اسی لیے تھیلس نے یہ نکتۂ نظر اپنایا کہ ہر چیز دیوتاؤں سے بھری ہوئی ہے۔'' اس اقتباس میں ''کچھ لوگوں'' سے مراد لیوسی پس، دیما قریطس، ڈایوجینز، ہیراکلیتس اور الکامیون ہیں جو تھیلس کے بعد آئے۔ انہوں نے تھیلس کا یہ نظریہ تبدیلیوں کے ساتھ اپنا لیا کہ روح حرکت کی علت ہے اور ساری کائنات کو قائم رکھتی اور جان دار بناتی ہے۔ ارسطو نے جس انداز میں اس پر بات کی اس سے اصل معاملہ ابہام کا شکار ہو گیا۔ ہم نہیں جانتے کہ ارسطو نے کس بنیاد پر یہ نظریہ تھیلس سے منسوب کیا کہ تمام چیزیں دیوتاؤں سے بھری ہوئی ہیں۔ لیکن کچھ محققین کے خیال میں ارسطو نے ایسا کیا۔ البتہ یہ خیال درست نہیں۔ تھیلس نے پرانے دیوتاؤں کو مسترد کیا تھا۔ سقراط نے "Apology" میں اجرام فلکی کو دیوتا بتایا اور نشاندہی کی عام تفہیم کے مطابق انہیں ہی دیوتا کہا جاتا تھا۔

تھیلس فلسفہ کے ایک نئے مکتبہ کا بانی تھا۔ ملیتس کے رہنے والے دو اور افراد انا کسی ماندر اور انا کسی مینز نے بھی کائنات کی تفہیم کے حوالے سے سوالات اٹھائے۔ تینوں کا دور تقریباً ایک ہی تھا۔ انہوں نے مل کر ملیتسی مکتبۂ فکر تشکیل دیا: وہ بھی مادے کی فطرت اور تبدیلی کی نوعیت پر غور و فکر کرتے رہے، لیکن ہر ایک نے زمین کا سہارا ایک مختلف چیز کو قرار دیا۔ غالباً وہ تینوں آپس میں بحث مباحثہ اور ایک دوسرے پر تنقید بھی کرتے تھے۔ ان کے درمیان ایک انوکھا تعلق نظر آتا ہے۔ غالباً ملیتسی مکتبہ میں فروغ پانے والا تنقیدی طریقۂ کار تھیلس نے ہی شروع کیا۔

تھیلس پہلا شخص ہے (ہماری دستیاب معلومات کے مطابق) جس نے اسطوریاتی یا الٰہیاتی کی بجائے مادی بنیادوں پر فطری مظاہر کی توضیحات پیش کیں۔ اسطوریاتی ہستیوں کو کوئی کردار نہ دینے کی وجہ سے تھیلس کی تھیوریز کو بہ آسانی مسترد کیا جا سکتا تھا۔ لہٰذا اُس کے مفروضات پر سائنسی انداز میں تنقید ہوئی۔ تھیلس کی میراث کے نہایت قابل ذکر پہلو مندرجہ ذیل ہیں:

جستجوئے علم برائے علم؛

سائنسی طریقۂ کار کی ترقی؛

عملی طریقوں کو اپنانا اور انہیں عمومی اصولوں کا روپ دینا۔

چھٹی صدی قبل مسیح میں تھیلس نے سوال اٹھایا: کائنات کا بنیادی جوہر (مادہ) کیا ہے؟'' یہ سوال ہنوز جواب طلب ہے۔

تھیلس کی اہمیت اِس امر میں مُضمر ہے کہ اس نے پانی کو اساسی جوہر کے طور پر منتخب کیا اور علتوں کو دیوتاؤں کی بجائے فطرت کے اندر کھوجا۔ اُس نے اسطورہ اور استدلال کی دنیاؤں کے درمیان پُل بنایا۔

وردھمان مہاویر

پیدائش:	599 قبل مسیح
وفات:	527 قبل مسیح
ملک:	ہندوستان
اہم کام:	جین مت کا فلسفہ

”عدم تشدد (اہمسا) اعلیٰ ترین دھرم ہے۔“

مہاویر

وردھمان مہاویر

وردھمان مہاویر جین مت کے 24 تیرتھنکروں (پیغام بروں) میں اس آخری تھا۔ اُس نے جین راہبانہ برادری میں اصلاح کی۔ جینیوں کے دو بڑے فرقوں شویتامبر (سفید چغے والے) اور دیگامبر (آسمانی ملبوس والے یعنی برہنہ) کی روایات کے مطابق مہاویر نے دنیاوی زندگی کو ترک کر کے کٹھن ریاضت کی راہ اپنائی اور کیولیہ (بصیرت) حاصل کی۔ مہاویر نے تمام حالات میں عدمِ تشدد (اہمسا/اہنسا) اور تیاگ کے ”پانچ وعدے“ (مہاورت) قبول کرنے پر زور دیا۔

اگرچہ روایت کے مطابق مہاویر 599 قبل مسیح میں پیدا ہوا، لیکن بہت سے محققین کو یقین ہے کہ وہ اِس سے تقریباً ایک صدی پہلے دنیا میں آیا تھا۔ اس طرح وہ مہاتما بدھ کا ہم عصر بنتا ہے۔ مہاویر ایک کشتریہ خاندان کا بیٹا تھا۔ اس نے کشتریہ کنڈگرام ویشالی (موجودہ بہار میں) کے مقام پر جنم لیا۔ بدھ مت اور جین مت دونوں کا احیا اسی علاقے سے ہوا۔ مہاویر کا باپ سدھارتھ نت یا جناتری نامی قبیلے کا حکمران تھا۔ ایک روایت کی رُو سے اُس کی ماں دیوانند برہمن خاندان سے تھی۔

ساتویں تا پانچویں صدی عیسوی کا دور ہندوستان میں زبردست عقلی فلسفیانہ، مذہبی اور سماجی فعالیت سے بھرپور تھا......ایک ایسا دور جس میں کشتریہ ذات کے افراد نے براہمنوں کے ثقافتی غلبے کی مخالفت کی۔ بالخصوص بڑے پیمانے پر ویدک قربانیوں (یاجنا) کی مخالفت بڑھ رہی تھی جن میں بے شمار جانوروں کو ہلاک کیا جاتا۔ آواگوان (سمسار) کے عقیدے میں جانوروں اور انسانوں کو جنم، موت اور دوبارہ جنم کے ایک ہی چکر میں مربوط سمجھا جاتا تھا۔ اس عقیدے کی مقبولیت کے باعث بہت سے لوگوں کو جانوروں کی ہلاکت ناگوار لگنے لگی۔ معاشی عوامل نے بھی نظریۂ اہمسا کے فروغ کو بڑھا دیا ہوگا۔ برہمن مخالف فرقوں کے رہنماؤں کو لادین قرار دیا جانے لگا۔ مہاویر اور اُس کا ہمعصر گوتم بدھ اس تحریک کے دو عظیم ترین راہنما تھے۔

جینیوں کے دو فرقے مہاویر کی زندگی کی تفصیلات کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ بدیہی طور پر مہاویر کی پرورش ناز و نعم کے ماحول میں ہوئی۔ لیکن چھوٹا بیٹا ہونے کے ناتے وہ قبیلے کی قیادت کا وارث نہ بن سکا۔ 30 برس کی عمر میں کشتریہ ذات کی ایک عورت سے شادی کرنے اور ایک بیٹی کا باپ بننے کے بعد مہاویر نے دنیا چھوڑ دی اور بھکشو بن گیا۔ اس نے ایک برس تک صرف چھوٹی سی لنگوٹی پہنے رکھی، لیکن بعد میں بالکل برہنہ گھومنے لگا اور اپنے پاس کوئی بھی چیز نہ رکھی۔ حتیٰ کہ خیرات وصول کرنے یا پانی پینے کے لیے ایک کشکول بھی نہیں۔ وہ کیڑے مکوڑوں کو اپنے جسم پر آزادی سے چڑھنے اور کاٹنے کی اجازت دیتا اور بڑے صبر سے درد سہتا۔ لوگوں نے اکثر اس کی برہنگی اور گندگی کی وجہ سے اسے مارا پیٹا

لیکن وہ کبھی حرف شکایت اپنی زبان پر نہ لایا۔ وہ مختلف جگہوں پر زندگی گزارتا اور شب و روز ریاضت کرتا رہا۔ تمام باعثِ گناہ سرگرمیوں سے اجتناب کی کوشش کرتے ہوئے اس نے بالخصوص کسی بھی نوع حیات کو گزند پہنچانے سے دامن بچایا اور یوں عدم تشدد یا اہمسا کا نظریہ پیش کیا۔ وہ اکثر فاقے کرتا اور سارا سال سرگرداں رہتا۔ لیکن موسم برسات، دیہات اور قصبات میں گزارتا۔ 12 سال طویل کٹھن ریاضتوں کے بعد اسے کیولیہ یعنی بصیرت کی اعلیٰ ترین سطح حاصل ہوئی۔ تب اسے جینا (فاتح) اور مہاویر (عظیم ہیرو) کے القابات ملے۔ اُس کی باقی ساری زندگی اپنے پیروکاروں کو تعلیم و ہدایت دینے اور سابقہ 23 تیرتھنکروں کے جینی عقیدے کو کامل صورت دینے میں صرف ہوئی۔ وہ پاوا، بہار میں فوت ہوا۔

مہاویر کی تعلیمات جین مت کے بنیادی عقائد کی شکل میں ہم تک پہنچی ہیں۔ جین مت کی تاریخ کا ایک اہم مرحلہ تیسری صدی قبل مسیح میں آیا جب اس کے دو فرقے — دیگامبر اور شویتامبر — بن گئے۔ اول الذکر لباس سمیت ہر قسم کی دنیاوی املاک کے تیاگ کا حامی تھا جبکہ موخر الذکر نے سفید چغہ پہننے کی راہ اپنائی۔ ان کے درمیان یہ امتیاز آج بھی موجود ہے، اگرچہ اب دیگامبر عوام کے سامنے آتے وقت لباس پہن لیتے ہیں۔ نیز دیگامبروں نے عورتوں کو اپنی جماعت میں شامل کرنے کی مخالفت کی کیونکہ ان کے مطابق عورتیں مردوں کے روپ میں جنم لے کر ہی نجات حاصل کر سکتی ہیں۔ شویتامبر اس نکتۂ نظر کو نہیں مانتے اور عورتوں کو بھی جماعت میں شامل کر لیتے ہیں۔

دونوں فرقوں کے عقائد میں کافی کچھ مشترک بھی ہے۔ جینی تمام موجودات کو دو کیٹگریز میں تقسیم کرتے ہیں — ''جیو'' یا قابل ادراک چیزیں؛ اور ''اجیو'' یا نا قابل ادراک چیزیں۔ ہر جاندار چیز جیو اور اجیو دونوں ہے، اور عقیدے کے مطابق ''اجیو'' کے ساتھ تعلق کے ذریعہ جیو کو اُس کی لافانی اور حقیقی فطرت پانے سے روکا جاتا ہے۔ ہر جیو مکمل اور دوسروں سے جدا ہے۔ جیو اور اجیو کے درمیان تعلق ''بے آغاز'' ہے، البتہ مجاہدے کے ذریعہ ان میں ترمیم اور دوری پیدا کی جا سکتی ہے۔

جَینی فرقے یقین رکھتے ہیں کہ ہندو ''کرم'' جیو کی پاکیزگی اور لافانیت پانے کی جستجو میں رکاوٹ بنتا ہے۔ وہ ''کرم'' کو مادے کی ایک مخصوص قسم یا شکل بیان کرتے ہیں جو جیو کو مبہم بنا دیتی ہے۔ کرم کے اثر کے باعث جیو کو طبعی تجسمات کے ایک سلسلے سے گزرنا پڑتا ہے اور تیرتھنکروں کے تبلیغ کردہ مجاہدے کا مقصد جیو کو ''کرم'' کی طبعی رکاوٹوں سے نجات دلانا ہے تاکہ اس کی اصل فطرت آشکار ہو سکے۔ جیو اور اجیو کے درمیان تمام روابط کو منقطع کرنا ضروری ہے۔

بیسویں صدی کے اختتام پر دنیا میں جین مت کے پیروکاروں کی تعداد 60 لاکھ کے قریب تھی جن میں نصف ہندوستان میں تھے۔ تعداد میں زیادہ نہ ہونے کے باوجود جینیوں نے ہندوستانی معاشرے میں ایک اہم اور موثر کردار ادا کیا۔ اپنے عقیدے کے اخلاقیاتی پہلو کے مطابق وہ دوسروں کے لیے گہرا سماجی جذبہ اور احترام رکھتے ہیں۔ نظریۂ عدم تشدد کے عمیق اثرات بیسویں صدی کے نصف اول میں مہاتما گاندھی کے نظریات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ جس نے اسے ایک سیاسی ہتھیار کے طور پر اپنایا۔

فیثاغورث

پیدائش: 580 قبل مسیح
وفات: 500 قبل مسیح
ملک: یونان
اہم کام: ''کائنات کا ریاضیاتی نظریہ''

''جب انسانوں کے لیے قوانین لازمی ہو جائیں تو وہ آزادی کے لیے موزوں نہیں رہتے۔''

فیثا غورث

فیثا غورث

یونانی فلسفی اور ریاضی دان فیثا غورث جزیرہ ساموس میں پیدا ہوا۔ اس نے ابتدائی ایونیائی فلسفیوں تھیلس، اناکسی ماند اور اناکسی مینیز کی تعلیمات کا مطالعہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے پولی کریٹس کی استبدادیت سے تنفر کا اظہار کرنے کے باعث ساموس سے نکلنا پڑا۔ تقریباً 530 قبل مسیح میں وہ جنوبی اٹلی میں ایک یونانی کالونی کروٹونا میں رہنے لگا اور وہاں مذہبی، سیاسی اور فلسفیانہ مقاصد رکھنے والی ایک تحریک کی بنا ڈالی جسے ہم فیثا غورث اِزم کے نام سے جانتے ہیں۔ فیثا غورث کے فلسفہ کے متعلق ہمیں صرف اس کے شاگردوں کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے۔

فیثا غورث ازم کا مکتبہ تحریک کی صورت میں مختلف فلسفیوں کے ہاں فروغ پاتا رہا۔ لہٰذا اس میں بالکل مختلف فلسفیانہ نظریات شامل ہو گئے۔ وسیع تر مفہوم میں بات کی جائے تو ابتدائی فیثا غورث پسندوں کی تحریروں میں وہ مرکزی نکات ملتے ہیں۔ تناسخ ارواح کے متعلق اُن کے نظریات اور ریاضیاتی مطالعات میں ان کی دلچسپی۔ فیثا غورث اور اس نظریات کے متعلق کوئی ایسا بیان دینا مشکل ہے کہ جو تاریخ قرار پا سکے۔ ہیراکلیتس لکھتا ہے: ''فیثا غورث نے کسی بھی اور انسان سے زیادہ گہرائی میں جا کر تحقیق کی۔'' اس کی تعلیمات کے متعلق زندگی سے بھی کم تفصیلات میسر ہیں۔ ہیگل نے کہا کہ وہ ایک شاندار شخصیت کا مالک اور کچھ معجزاتی قوتوں کا حامل تھا۔

فیثا غورثی سلسلہ اصلاً ایک مذہبی برادری تھا، نہ کوئی سیاسی تنظیم۔ اس بات کا بھی کوئی ٹھوس ثبوت موجود نہیں ہے کہ فیثا غورث پسند جمہوری جماعت کے بجائے ارسٹوکریٹک جماعت کے حامی تھے۔ سلسلہ کا بنیادی مقصد اپنے ارکان کے لیے ریاستی مذہب کی نسبت زیادہ بہتر انداز میں مذہبی اطمینان کی فراہمی یقینی بنانا تھا۔ درحقیقت یہ پاکیزگی کے حصول کا ایک ادارہ تھا۔ فیثا غورث نے تناسخ (Transmigration) کے ایک عقیدے کی تعلیم دی۔ یہ انسانوں اور جانوروں کو زمین کے بچے ہونے کے ناتے ایک جیسا خیال کرنے کے قدیم اعتقاد کی ترقی یافتہ صورت تھی۔ اس کی بنیاد مخصوص اقسام کی خوراک کھانا ممنوع قرار دینے پر تھی، یعنی جانوروں کے گوشت سے پرہیز۔ اس کی اساس انسانیت پسندی یا مرتاضانہ وجوہ نہیں تھیں۔ فیثا غورث پسند دیوتاؤں کو بھینٹ کیا ہوا گوشت کھایا کرتے تھے۔

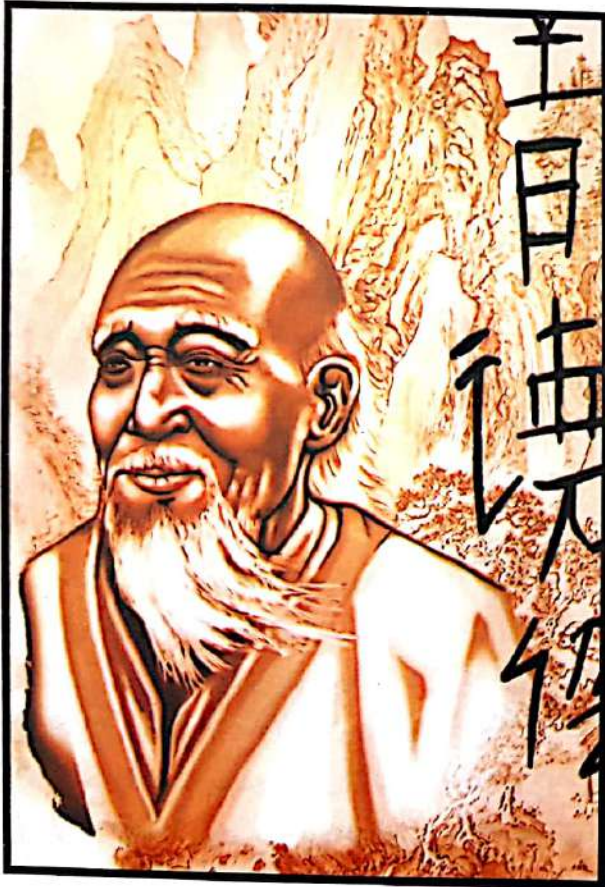
ارسطو کہتا ہے کہ فیثا غورث نیکی پر بحث کرنے والا پہلا شخص تھا اور اسی نے اِس کی مختلف صورتوں کو اعداد کے ساتھ شناخت کرنے کی غلطی کی۔ ہیراکلیتوس نے تسلیم کیا کہ سائنسی کھوج میں کوئی بھی شخص فیثا غورث کا ہم پلہ نہیں تھا۔ تو پھر اُس کے مذہب اور فلسفہ کے درمیان تعلق کس طرح کا ہے؟ اس سوال کا جواب ''تطہیر'' کے Orphic نظام میں ملتا ہے— سب سے بڑی پاکیزگی بے غرض سائنس ہے اور اسے مقصد بنانے والا شخص حقیقی فلسفی ہے جس نے خود کو ''پیدائش کے چکر''

سے موثر طور پر آزاد کر لیا ہو۔

فیثا غورث پہلا شخص تھا جس نے ریاضی کو تجارت کے علاوہ دیگر مقاصد کے لیے بھی استعمال کیا اور اسے ایک قابل تحقیق علم کی صورت دی۔ جب ارسطو اُن لوگوں کی بات کرتا ہے ''جو مثلث اور مربع جیسی اشکال میں اعداد کو لائے'' تو اُس کا اشارہ فیثا غورث پسندوں کی جانب ہی تھا۔

یہاں ہم فیثا غورث اور اُس کے پیروکاروں کے چند بنیادی نظریات کا خلاصہ دے رہے ہیں جن کا تعلق تناسخ ارواح، اعداد اور فلکیات سے ہے۔ فیثا غورث Orphic اسرار کو مانتا تھا اُس نے اطاعت اور مراقبہ، کھانے میں پرہیز، سادہ لباس اور تجزیۂ ذات کی عادت پر زور دیا۔ فیثا غورث پسند لافانیت اور تناسخ ارواح پر یقین رکھتے تھے۔ خود فیثا غورث نے بھی دعویٰ کیا کہ وہ کسی سابقہ جنم میں جنگِ ٹروجن کا جنگجو یوفوربس تھا اور اسے اجازت دی گئی کہ اپنے تمام سابقہ جنموں کا حافظہ اس زمینی زندگی میں ساتھ لائے۔

فیثا غورث پسندوں کی وسیع ریاضیاتی تحقیقات میں طاق اور جفت اعداد پر مطالعہ بھی شامل تھا۔ انہوں نے عدد کا تصور قائم کیا جو اُن کی نظر میں تمام کائناتی تناسب، نظم وضبط اور ہم آہنگی کا مطلق اصول بن گیا۔ اِس طریقہ سے انہوں نے ریاضی کے لیے ایک سائنسی بنیاد قائم کی اور اسے رواج بھی دیا۔

فلکیات کے معاملے میں فیثا غورث پسندوں نے قدیم سائنسی فکر کو کافی ترقی دی۔ سب سے پہلے انہوں نے ہی کرۂ ارض کو ایک ایسا کرہ تصور کیا جو دیگر سیاروں کے ہمراہ ایک مرکزی آگ کے گرد محوِ گردش تھا۔ انہوں نے کائنات کو ایک ہم آہنگ نظام کے تحت حرکت پذیر سمجھا۔ اُن کے بعد کائنات کا آہنگ اور ''نظام'' تلاش کرنے اور سمجھنے کی کوششیں ہی فلسفہ اور سائنس کا مرکزی مقصد بن گئیں۔

لاؤزے

پیدائش: 570 قبل مسیح (اندازاً)

وفات: 490 قبل مسیح (اندازاً)

ملک: چین

اہم کام: ''تاؤتے چنگ''

''قائد بنو، مگر آقا ہرگز نہیں۔''

لاؤتزو

لاؤزے

چینی فلسفی لاؤزے کو تاؤمت (Daoism) کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ وہ ہونان (ہنان) صوبے میں پیدا ہوا۔ روایت کے مطابق وہ شاہی دربار میں دستاویزات کو سنبھالنے کے کام پر مامور تھا۔ آٹھ سال کی عمر میں اس نے چین کی مغربی سرحد کا رخ کیا (موجودہ تبت) اور اس بات پر بہت دکھی اور مایوس ہوا کہ انسان فطری نیکی کی راہ پر چلنے کو تیار نہیں تھے۔ سرحد پر ایک گارڈ نے اس سے کہا کہ آگے جانے سے پہلے اپنی تعلیمات کو ریکارڈ کرے۔ تب اُس نے 5,000 حروف میں ''تاؤتے چنگ'' (راستہ اور اُس کی طاقت) مرتب کی۔

حقیقت چاہے کچھ بھی ہو لیکن تاؤمت اور کنفیوشس مت کو تقریباً اڑھائی ہزار سال قبل کے چین میں زندگی کے سماجی، سیاسی اور فلسفیانہ حالات پر دو ممتاز ردِعمل کے طور پر ساتھ ساتھ رکھ کر دیکھنا پڑے گا۔ کنفیوشس مت کا تعلق زیادہ تر سماجی تعلقات، معاشرتی رویے اور انسانی رہن سہن سے ہے، جبکہ تاؤمت کی نوعیت زیادہ انفرادی و باطنی اور فطرت کے زیرِ اثر ہے۔

''راستہ اور اُس کی طاقت'' 81 ابواب پر مشتمل ہے۔ ان ابواب کو دو حصوں تاؤ چنگ اور تے چنگ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ (1 تا 37 اور 38 تا 81) اگرچہ ادبی نقاد صدیوں سے اسے ایک ہی مصنف کی تصنیف کے طور پر پڑھتے آئے ہیں، لیکن غور کرنے پر واضح ہو جاتا ہے کہ یہ مختصر تمثیلات کا ایک مجموعہ ہے۔ بہرحال روایت کے مطابق لاؤزے ہی اس کا مصنف تھا۔ ''راستہ اور اس کی طاقت'' تعلیم دیتی ہے کہ انسان ''تاؤ'' (راستہ) کی گہرائی تک نہیں پہنچ سکتے (''تاؤ'' دراصل چیزوں کی حقیقت ہے) کیونکہ کوئی بھی نام اس کا احاطہ نہیں کرتا۔ ہم اسے ادراک میں نہیں لا سکتے۔ جو لوگ Wu Wei ہیں وہ اس کے ساتھ متحد ہو کر تاؤ حاصل کر سکتے ہیں۔ Wu Wei کے تصور کا ترجمہ کرنا مشکل ہے۔ تاہم بالعموم اس کا ترجمہ غیر فعالیت (Nonaction) کے طور پر کیا جاتا ہے جو درست نہیں۔ تاؤمت غیر فعالیت کا فلسفہ نہیں۔ Wu Wei کا مطلب ''فطری اقدام'' ''بے کوشش اقدام'' یا ''غیر ارادی فعل'' کے طور پر لینا چاہیے۔ اصل نکتہ یہ ہے کہ انسان کو حقیقت کے بہاؤ میں رکاوٹ ڈالنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ Wu Wei کو ہماری زندگی کا انداز ہونا چاہیے، کیونکہ تاؤ ہمیشہ مفید ہوتا ہے اور یہ کوئی گزند نہیں پہنچاتا۔ آسمان کی راہ ہمیشہ نیکی کی حمایت کرتی ہے اور خیر کا منبع صرف تاؤ ہی ہے۔ تاؤ کو نیکی اور فائدے کا باعث بنانے والی وجود مبہم ہیں۔ حتیٰ کہ رشی بھی اسے سمجھ نہیں سکتے۔ لیکن دنیا روحانی قوت سے لبریز حقیقت ہے۔ تاؤ حقیقت میں ایک ایسا مقام رکھتا ہے جو گھر میں عبادت کے لیے مخصوص کردہ گوشے جیسا ہے۔ سوچنے پر زندگی کے وقوعے غیر منصفانہ معلوم ہوتے ہیں، تو ہمیں یاد کرنا چاہیے کہ آسمان کا جال کچھ بھی نظر انداز اور ادھورا نہیں

چھوڑتا۔

''تاؤ تے چنگ'' میں ایک مرکزی موضوع یہ ہے کہ لازم وملزوم عناصر (Correlatives) تاؤ کی حرکت کے اظہار ہیں۔ چینی فلسفہ میں یہ لازم وملزوم عناصر ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں۔ وہ حقیقت کی قوتوں کے نشیب وفراز کے نمائندے ہیں: ین/ یانگ؛ نر/ مادہ؛ رہنمائی/ پیروی؛ فاعل/ مفعول۔ ین کی تکمیل کے مرحلے پر پہنچنے پر یانگ نمودار ہو جاتا ہے۔ ہم رشتگی (Correlation) کے بارے میں تاؤ تے چنگ کی تعلیمات نے عموماً مفسرین کو اس رائے کی جانب مائل کیا کہ یہ تناقضات (پیراڈاکسز) سے بھرپور کتاب ہے۔ مثلاً 22 نمبر باب میں کہا گیا ہے: ''جو جھکے ہوئے ہیں وہ سیدھے ہو جائیں گے۔ جو خالی ہیں انہیں بھر دیا جائے گا۔'' انہیں تناقضاتی کی بجائے ہم رشتگی کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔

لاؤزے کی نظر میں آئیڈیل شخص، حقیقی انسان یا رشی کا تاثر کیا ہے؟ رشی Wu Wei کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے وہ نومولود بچوں جیسے ہیں جو فطری انداز میں، مگر کسی منصوبہ بندی اور دوسروں کے بتائے ہوئے طریقوں کی پیروی کیے بغیر عمل کرتے ہیں۔ تاؤ تے چنگ ہمیں بتاتی ہے کہ رشی (Sheng ren) خود کو خالی کر لیتے ہیں۔ وہ اپنی داخلی قوائیوں (qi) پر توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ وہ اپنی بصیرت کو صاف رکھتے ہیں۔ وہ ناتراشیدہ لکڑی جیسے بن جاتے ہیں۔ وہ فطری انداز میں اور انسانوں والی خواہشات سے آزاد ہو کر زندگی گزارتے ہیں۔ تاؤ پر چلنے والے تگ ودو اور کوشش میں نہیں رہتے۔ انہیں زندگی گزارنے میں جدوجہد نہیں کرنا پڑتی۔ درحقیقت تاؤ تے چنگ میں خبردار کیا گیا ہے کہ دنیا کے ساتھ کچھ کرنے کی کوششیں ناکام ہوں گی اور تباہی کا باعث بنیں گی۔ رشی جھگڑوں اور بحث بازی میں نہیں پڑتے، اور نہ ہی اپنا نکتہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ پانی کی مانند اپنی جگہ خود بناتے ہیں۔ رشیوں کا عمل بے لوث اور صلے کی اُمید سے عاری ہوتا ہے۔ وہ سب سے آخر میں رہتے، مگر سب سے آگے آ جاتے ہیں۔ وہ کبھی اپنے آپ کو بڑھا چڑھا کر نہیں دکھاتے۔ مجسم تاؤ ہونے کی وجہ سے وہ طویل عمر پاتے ہیں۔ مخلوقات انہیں نقصان نہیں پہنچاتیں، سپاہی انہیں نہیں مارتے۔ آسمان رشی کی حفاظت کرتا ہے۔

تاؤ۔تے چنگ میں حکمرانوں کے حوالے سے ملنے والی تعلیمات سب سے زیادہ متنازعہ ہیں۔ حالیہ تحقیق اس اتفاق الرائے کی جانب مائل ہے کہ تاؤ تے چنگ کی تعلیمات کو مرتب اور جمع کرنے والا شخص سول انتظامیہ میں ضرور کوئی کردار رکھتا تھا۔ تاؤ تے چنگ کے مطابق موزوں حکمران لوگوں کو لاعلم رکھتا، ان کے پیٹ بھرتا، ان کے دل کھولتا اور انہیں خواہشات سے پاک کر دیتا ہے۔ رشی نما حکمران ریاست کا سائز گھٹاتا اور آبادی کو کم رکھتا ہے۔ وہ ہتھیاروں کا مالک ہوتے ہوئے بھی ان سے کام نہیں لیتا۔ حکمران خود کو رفیع الشان بنانے کی کوشش نہیں کرتا۔ جب اس کا کام مکمل ہو جائے تو لوگ طمانیت کا اظہار کرتے ہیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ فلسفی اور قانون ساز نظریہ دان ہان فیزی نے تاؤ تے چنگ سے رہنمائی حاصل کر کے ہی چین کو متحد کیا تھا۔ وہ پہلے شہنشاہ چین Qin Shihuangdi (221 تا 206 ق م) کا مشیر تھا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ شہنشاہ نے

''پیٹ بھرو اور ذہنوں کو خالی کر دو'' کو بنیاد بنا کر طب، فلکیات یا زراعت کے سوا باقی تمام شعبوں سے متعلقہ کتب ضائع کروا دیں۔

چینی ثقافت پر لاؤزے کی تعلیمات اور تصنیفات کا اثر بہت گہرا اور دوررس بھی ہے۔ ساری تاریخ کے دوران اس کی بے شمار تفاسیر اور شرحیں لکھی گئیں۔ تقریباً سات سو۔ شاہی سرپرستی نے تاؤ تے چنگ کی اہمیت اور اثر میں مزید اضافہ کیا۔ 731ء میں شہنشاہ Xuanzong نے فرمان جاری کیا کہ تمام سرکاری افسر اپنے گھر میں تاؤ تے چنگ کی ایک کاپی ضرور رکھیں۔ تاؤمت میں اس کتاب کو مقدس صحیفے کی حیثیت حاصل ہو گئی۔

لاؤزے کے اثرات صرف چین تک ہی محدود نہیں۔ سارا ایشیا اور جدید دور میں مغربی دنیا بھی اس سے متاثر ہوئی۔ ہانگ کانگ، تائیوان اور کچھ چینیوں کے ہاں تاؤمت ایک زندہ روایت ہے۔ کوریا اور جاپان کی ثقافتوں کی تشکیل میں بھی تاؤسٹ عقائد کا عمل دخل رہا ہے۔ ساتویں صدی عیسوی کے دوران تاؤ تے چنگ کا سنسکرت میں ترجمہ ہوا۔ اٹھارہویں صدی میں اس کا ایک لاطینی ترجمہ انگلینڈ لے جایا گیا۔ کارل جیسپرز کے بقول لاؤزے کی بصیرت انسانی ترقی کا انداز متشکل کرنے میں مدد دیتی ہے۔ فطرت پسندوں سے لے کر مینجمنٹ کے گروؤں تک سبھی لوگوں کو لاؤزے کی تعلیمات سے کچھ نہ کچھ ملنے لگا ہے۔

گوتم بدھ

پیدائش:	563 قبل مسیح
وفات:	483 قبل مسیح
ملک:	ہندوستان
اہم کام:	''دھمپد''

''دانش کی زندگی گزارنے والے کو موت سے بھی خوف نہیں آتا۔''

بدھ

گوتم بدھ

ہندوستانی فلسفی اور بدھ مت کا بانی گوتم بدھ لُمبنی، نیپال میں پیدا ہوا۔ وہ جنگجو قبیلے شاکیہ کے سردار کا بیٹا تھا۔ اُس کا نام سدھارتھ رکھا گیا اور بعد میں شاکیہ مُنی کے لقب سے بھی مشہور ہوا۔

گوتم بدھ کی زندگی کے بارے میں تمام بیانات اُس کی موت کے کئی برس بعد مورخین کی بجائے پیروکاروں نے لکھے۔ چنانچہ اس کے حالات زندگی میں حقیقت کو فسانے سے الگ کرنا بہت مشکل ہے۔ مغربی محققین نے ''تاریخی عیسیٰ'' کی طرح ''تاریخی بدھ'' کو تلاش کرنے کی بھی بہت کوشش کی ہے۔ دستیاب معلومات کے مطابق گوتم بدھ کا بچپن اور لڑکپن شاہانہ ٹھاٹھ باٹھ اور آسائشوں کے ماحول میں گزرا۔ برہمنوں نے پیش گوئی کر دی تھی کہ شاکیہ سردار شدھودھن کا بیٹا مرتاض بن جائے گا۔ چنانچہ باپ نے اس دنیاوی زندگی میں ہی مشغول رکھنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ خود بدھ نے اس بارے میں بتایا تھا: ''بھکشوؤ! میری پرورش نہایت پر آسائش ماحول میں ہوئی۔ میرے باپ کے محل میں کنول کے تالاب بنائے گئے۔ ایک تالاب میں نیلے، دوسرے میں سرخ اور تیسرے میں سرخ کنول تھے۔ سردی، گرمی اور برسات کا موسم گزارنے کے لیے میری تین رہائش گاہیں تھیں۔ برسات کے چار ماہ کے دوران میری خاطر مدارت کے لیے گلوکار عورتیں موجود ہوتیں۔'' 16 برس کی عمر میں سدھارتھ نے اپنی کزن یشودھرا سے شادی کی۔ شدھودھن کی سرتوڑ کوششوں کے باوجود سدھارتھ کا ذہن کسی اور ہی دنیا میں بھٹکتا رہتا۔

سدھارتھ کی زندگی کا اہم موڑ اس وقت آیا جب وہ 29 برس کا ہو چکا تھا۔ ایک روز اپنے رتھ میں کہیں جاتے ہوئے اس نے ایک بوڑھے آدمی کو دیکھا اور ''بڑھاپے کے دکھ سے آگاہ ہوا۔ اسی طرح مختلف موقعوں پر اس کا تعارف بیماری اور موت سے ہوا۔ ایک روز اس نے ایک مرتاض کو دیکھا اور اس کے چہرے پر طمانیت کے تاثر سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ کہانی کے مطابق مرتاض کو دیکھ کر واپس آتے ہوئے راستے میں سدھارتھ کو اپنے بیٹے کے پیدا ہونے کی خبر ملی اور اس کا نام راہول یعنی زنجیر یا بندھن رکھا۔

دنیا کے ساتھ ایک نیا اور مضبوط بندھن قائم ہونے کے لمحے میں ہی سدھارتھ نے تمام دنیاوی بندھن توڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ آدھی رات کے وقت اس نے اپنے نوکر کو حکم دیا کہ گھوڑے پر زین ڈالے اور اپنی محوخواب بیوی اور بیٹے کو آخری مرتبہ دیکھنے کے بعد شہر (کپل وستو) سے چلا گیا۔

راہبانہ زندگی کا آغاز کرنے پر سدھارتھ سارے شمالی ہندوستان میں گھومتا پھرتا رہا۔ اس نے ہندو مت کا مطالعہ کیا اور کچھ مشہور برہمن اُستادوں کی شاگردی اختیار کی۔ لیکن ہندو نظام ذات پات قابلِ نفرت اور ہندو راہبانیت بیکار معلوم

ہوئی۔ سدھارتھ ابدی سچائی کی تلاش میں تھا کہ جو تمام دکھوں اور دنیاوی بندھنوں سے نجات دلا دے۔ اسی تلاش کے دوران وہ گیا کے قریب پہنچا اور تقریباً چھ برس تک وہاں ریاضتوں اور کٹھن مشقوں میں مشغول رہا۔ ان ریاضتوں کے باعث وہ نہایت دبلا اور کمزور ہوگیا۔ آخر اُس نے کٹھن ریاضتوں کو بھی ترک کیا اور یہ تہیہ کر کے ایک شجر پیپل کے نیچے بیٹھ گیا کہ اس وقت تک یہاں سے نہیں اٹھے گا جب تک کہ نروان نہ پالے۔ اس کی یہ مراد پوری ہوئی اور وہ ''بدھ'' یعنی بصیرت یافتہ بن گیا۔

نروان پالینے کے بعد گوتم بدھ نے سوچا کہ اس بصیرت کو دوسرے انسانوں تک بھی پہنچانا چاہیے۔ چنانچہ اُس نے پیروکار بنائے جو بڑھتے بڑھتے سنگھ یعنی جماعت کی شکل اختیار کر گئے۔ بدھ نے وہ راستہ دیکھ لیا تھا جو تمام دکھوں کی فنا اور نجات اور نروان تک لے جاتا تھا۔ وہ سارناتھ کی طرف گیا اور ہرن باغ میں پہلا وعظ کیا: ''اے بھکشوؤ، دنیا میں دو انتہاؤں سے بچنا چاہیے۔ ایک خواہشات کے پیچھے بھاگنا اور نفسانی لذات میں کھو جانا، اور دوسری کٹھن ریاضتیں اور خود اذیتی۔'' اس نے ایک ''درمیانہ'' راستہ تجویز کیا۔ ''یہ درمیانہ راستہ ان دو انتہاؤں سے بچنا ہے۔ اس کے ذریعہ واضح سوچ اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔''

بدھ سے منسوب تعلیم اس کے شاگردوں نے زبانی بحثوں اور وعظوں کے ذریعہ پھیلائی۔ بدھ کی موت کے بعد بودھی مجلسوں نے اس کی حقیقی اور درست تعلیمات کا تعین کرنے کی کوشش کی تھی۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ بدھ نے اپنی فکری عمارت کی بنیاد انسانی دکھ کی حقیقت پر رکھی۔ ہستی باعث دکھ ہے۔ کسی فرد کو بنانے والے حالات ہی دکھ کو جنم دیتے ہیں۔ فردیت تحدید (Limitation) پر منتج ہوتی ہے۔ تحدید سے خواہش پیدا ہوتی ہے اور خواہشات ناگزیر طور پر دکھ پیدا کرتی ہیں کیونکہ خواہش کردہ چیز عارضی، ناپائیدار اور فانی ہوتی ہے۔ خواہش کردہ چیز کی ناپائیداری ہی مایوسی اور دکھ کا باعث ہے۔ بدھ کے بتائے ہوئے رستے پر چلنے سے دکھ کو جاری رکھنے والی ''لاعلمی'' دور کی جاسکتی ہے۔ بدھ کا عقیدہ یاسیت پر مبنی نہیں تھا۔ چیزوں کی ناپائیداری کے درمیان زندگی گزارنے والے ناپائیدار انسان راہِ نجات کے متلاشی ہیں۔ بدھ کے مطابق بیرونی اشیا یا افراد کی نفسی جسمانی حقیقت مائیکرو سیکنڈز (دھم) کے تسلسل پر مشتمل ہے۔ بدھ نے روایتی ہندوستانی فکری دھارے سے انحراف کرتے ہوئے چیزوں کی اساسی یا مطلق حقیقت پر زور نہ دیا۔ نیز، اُپنشدوں کی تھیوریز کے برعکس وہ ایک مابعدالطبیعاتی جوہر کے طور پر روح کی ہستی اختیار کرنے کی بات نہیں کرتا لیکن اس نے ذات کے وجود کو ایک عملی اور اخلاقی مفہوم میں عمل کا موضوع تسلیم کیا۔ زندگی ہستی کا ایک دھارا ہے، بود اور نابود کا ایک تسلسل۔ کچھ بھی پائیدار نہیں، اور اگر صرف ذات یا آتما پائیدار کہلانے کی حقدار ہے تو آتما کچھ بھی نہیں۔

انا تمایا لاروح کے تصور کو واضح کرنے کے لیے بودھیوں نے انسانی وجود کے پانچ مشمولات کا نظریہ پیش کیا:

1-جسمانی حالتیں (روپ)؛ 2-احساسات (وِدان)؛ 3-تصور گری؛
4-ذہنی حالتیں (سنکھار اور)؛ 5-شعور (وجنان)۔

انسانی وجود محض ان پانچ چیزوں کا مجموعہ ہے جن میں سے کوئی بھی آتما یا روح نہیں۔ فرد غیر مختتم تبدیلی کا عمل ہے جس

کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔

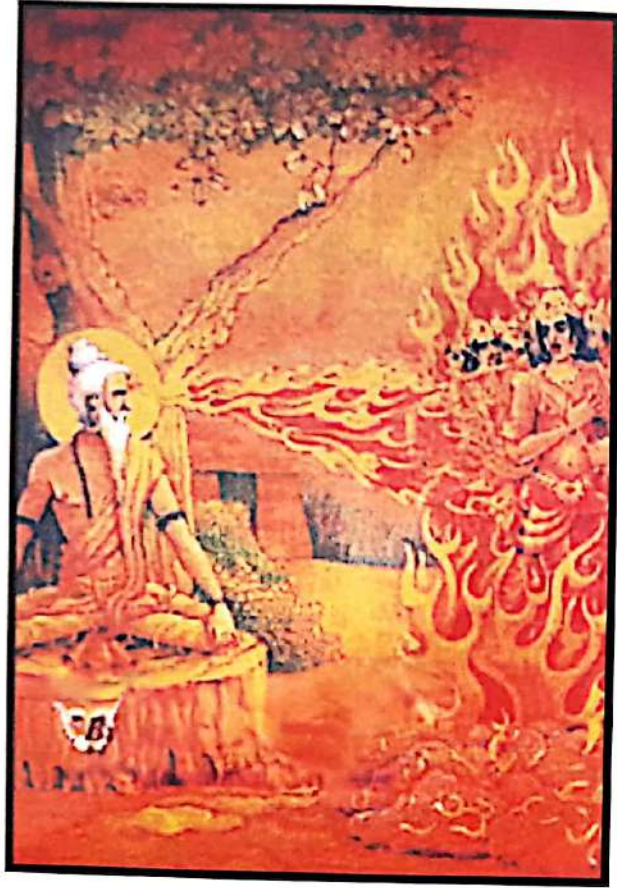
اِن پانچ بنیادی حقیقتوں سے آگاہی کے نتیجے میں بدھ نے چار اعلیٰ سچائیاں بیان کیں۔ دکھ کی سچائی، یہ سچائی کا منبع ہمارے اندر پلنے والی خواہشوں میں ہے، یہ سچائی کہ ان خواہشات کو ختم کیا جاسکتا ہے، اور چوتھی سچائی یہ کہ ایک مخصوص باضابطہ طریقے پر عمل کرنے کے ذریعہ ہی خواہشات کو ختم کرنا ممکن ہے۔ چنانچہ اس میکنزم کی تفہیم ہونا لازمی ہے جس کے تحت کسی انسان کی نفسی ذہنی ہستی متشکل ہوتی ہے، ورنہ انسان ہمیشہ ہمیشہ سمسار کے باعثِ دکھ چکر میں رہیں گے۔

لٰہذا بدھ نے ''منحصر ابتدا'' (پتیکا سموپاد) کا قانون وضع کیا جس کے ذریعہ ایک حالت دوسری پر منتج ہوتی ہے۔ یوں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہوتا جاتا ہے۔ اس زنجیر کی بارہ کڑیاں یہ ہیں: لاعلمی (اوِجایا اودیا)؛ کرم کے پھل (سنکھار)؛ شعور (وجنان)؛ روپ اور جسم (نام روپ)؛ پانچ حیاتی اعضا، اور ذہن (سلایتن)؛ تعلق (پھستا)؛ حیاتی ردِعمل (ویدان)؛ خواہش (تنہا)؛ کسی چیز کی جستجو (اُپادن)؛ زندگی کی جانب سرگرمی (بھاو)؛ پیدائش (جاتی)؛ اور بڑھاپا و موت (جرامون)۔ یوں حیاتی وجود سے وابستہ دکھ کو علت و معلول کے ایک سلسلے کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔

اس قانون کی آگہی حاصل ہو جانے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ جنم مرن کے چکر، دکھ اور موت سے نجات کیسے ممکن ہے۔ یہاں اخلاقی رویے کا ورود ہوتا ہے۔ ساری ہستی پر دکھ کے غلبے اور زندگی کی حقیقت جان لینا ہی کافی نہیں؛ ایک تطہیر اور پاکیزگی بھی لازمی ہے جو اس عمل پر غلبہ پانے کے قابل بناتی ہے۔ یہ کام آٹھ نکاتی راستے پر چلنے کے ذریعہ کرنا ممکن ہے جس میں مندرجہ ذیل چیزیں شامل ہیں۔ درست خیالات، درست ارادے، درست گفتار، درست طرزِ عمل، درست اندازِ حیات، درست کوشش، درست سوچیں اور درست ریاضتی کامیابی۔ ''درست'' (راست یا موزوں) کی اصطلاح بدھ کی ہدایات اور دیگر تعلیمات کے درمیان تمیز کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

بدھ کے ہاں مذہبی کارگزاری کا مقصد التباسِ انا سے چھٹکارا حاصل کر کے خود کو اس فانی دنیا کی زنجیروں سے آزاد کروانا ہے۔ اس میں کامیابی پانے والا شخص جنم مرن کے چکر سے نجات حاصل کرتا اور نروان یا بصیرت پاتا ہے۔ یہ بہشت یا آسمانی دنیا نہیں بلکہ مطلق مقصد ہے۔ نروان کا لفظی مطلب ''بجھا ہوا'' ہے۔ جینے کا عمل جلتی ہوئی آگ کے مثل ہے۔ اِس کا علاج فریب، جذبات اور خواہشات کی آگ کو گل کرنا ہے۔ بدھ یا نروان یافتہ وہ شخص ہے جس میں یہ شعلہ بجھ گیا ہو۔

بدھ نے یہ مطلق منزل پالینے والے افراد کے مقدر کے حوالے سے سوالات کا جواب نہ دیا۔ حتیٰ کہ وہ یہ بتانے سے بھی انکار کرتا ہے کہ آیا یہ پاکیزہ رشی موت کے بعد بھی زندہ رہیں گے یا معدوم ہو جائیں گے۔ اس نے کہا کہ یہ سوالات نجات کے راستے پر عمل کرنے سے متعلقہ نہیں تھے اور عام انسانی وجود کی حدود میں رہتے ہوئے ان کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔

درحقیقت بدھ کی تعلیمات ذات پات کے نظام پر مشتمل برہمن مت کے خلاف عوام کے احتجاج کی نمائندگی کرتی ہیں جو قربانیوں اور عبادت کی پیچیدہ رسوم سے تنگ آچکے تھے۔ بدھ نے سماجی تبدیلی یا فطرت کی طاقتوں کے خلاف لڑنے کی بجائے اخلاقی کمال میں نجات ڈھونڈی۔ وہ خدا اور ویدک مذہب سے منکر تھا، لیکن سمسار (جنم مرن کے چکر) اور کرم کے متعلق روایتی نظریات کو قبول کر لیا۔ اس نے اتنا ضرور کہا کہ نئے جنم کا دارومدار اچھے یا بُرے اعمال پر ہے نہ کہ ذات اور قربانیوں پر۔

کپِل

پیدائش: 550 قبل مسیح میں حیات (اندازاً)

وفات: 500 قبل مسیح (اندازاً)

ملک: ہندوستان

اہم کام: ''سانکھیہ سوتر''

"متعدد اساتذہ کی خدمت کرنے والے کو جوہر اس طرح اخذ کرنا چاہیے جیسے شہد کی مکھی پھولوں سے رس چوستی ہے۔"

کپل

کپل

عام یقین کے مطابق سانکھیہ فلسفیانہ نظام فکر کا بانی اور سانکھیہ سُوتر کا مصنف کپل چھٹی صدی قبل مسیح کے اواخر اور پانچویں صدی قبل مسیح کے اوائل میں گزرا ہے۔ سانکھیہ سوتر دست برد زمانہ کا شکار ہو گیا۔ لہٰذا اب اُس پر لکھی ہوئی تفاسیر ہی ہمیں کپل کے فلسفہ تک پہنچنے کا ذریعہ فراہم کرتی ہیں۔ مثلاً ایشور کرشن کی سانکھیہ کاریکا (تیسری تا چوتھی صدی عیسوی)، واکسپتی مِشرا کی "سانکھیہ تتوکومُدی (نویں صدی) وغیرہ۔

کپل کے بارے میں ہندو ماخذ افسانوں اور تضادات سے بھرپور ہیں۔ اسے داستانوی قانون دہندہ منوؔ کی اولاد بتایا گیا اور خالق دیوتا برہما کے بیٹے کے طور پر پوجا بھی گیا۔ بھگوت گیتا اسے ایک تارک الدنیا مرتاض کے طور پر پیش کرتی ہے۔ بودھی کتب کے مطابق وہ ایک مشہور معروف فلسفی (کپل مُنی) ہے جس کے شاگردوں نے کپل دستو شہر تعمیر کیا (جہاں بدھ پیدا ہوا تھا)۔ اگرچہ بدھ اور کپل کے خیالات — مثلاً مراقبہ اور ریاضت پر زور برائے حصول نجات، ویدک دیوتاؤں کو محدود اور پابند تصور کرنا اور برہمنی مذہب کی رسومات پرستی کی مخالفت — میں کافی مشابہت پائی جاتی ہے لیکن کپل نے اپنے نظریات کی تبلیغ نہ کی اور نہ ہی بودھی سنگھ (جماعت) کی طرح اپنی کوئی مذہبی برادری بنائی۔ لہٰذا کپل کا نظام فکر ہندو سوچ اور روایت پر بحیثیت مجموعی زیادہ گہرا اثر نہ ڈال سکا، لیکن گزشتہ اڑھائی ہزار سال کے دوران فلسفیوں کے ایک چھوٹے سے گروہ کے طور پر اہمیت کا حامل رہا ہے۔

فلسفۂ کپل کا بنیادی اصول یہ ہے کہ دنیا مادی ہے۔ مادہ (پراکرتی) ہر شئے کی علت ہے، یعنی یہ ابدی، ہر جا موجود، ہمہ گیر اور واحد ہے۔ پراکرتی کی حرکت بھی خود پراکرتی جیسی ہی ابدی ہے۔ ابتدائے آفرینش میں پراکرتی کی کوئی خارجی علت نہیں تھی۔ کیونکہ پراکرتی (مادہ) بے ابتدا و بے اختتام ہے۔ کپل نے لکھا ہے کہ دنیا مخلوق نہیں، چنانچہ کوئی خالق بھی موجود نہیں، دنیا خود ہی اپنی علت ہے، دنیا درجہ بدرجہ وجود میں آئی۔

کپل نے فطرت میں علت و معلوم روابط کی معروضی نوعیت کو شناخت کیا --- فطرت کا کم تر صورتوں سے اعلیٰ تر صورتوں کی جانب خود روانداز میں ترقی کرنا۔ "سانکھیہ کاریکا" کے پہلے شلوک میں کہا گیا ہے کہ کم تر سے اعلیٰ تر کی جانب دنیا کی ترقی میں ایک تسلسل موجود ہے۔ جو چیز موجود ہی نہیں اس میں سے کچھ بھی پیدا نہیں ہو سکتا --- علت اور معلول کے درمیان ایک مضبوط بندھن ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کسی بھی لمحے کہیں بھی کچھ بھی واقع ہو سکتا تھا۔ ہر علت ایک مخصوص معلول پیدا کرتی ہے، اور معلول کے بغیر کوئی علت نہیں ہو سکتی۔ معلول ہمیشہ علت سے ناقابل علیحدگی ہوتا ہے۔ چنانچہ کوئی بھی ہستی مشروط ہے۔

کپل نے اپنے الحاد کو باوقعت بنانے کے لیے علت و معلول کا مادیت پسندانہ عقیدہ استعمال کیا اور برہمن مت پر تنقید کی۔ اس نے لکھا کہ اگر علت اول خدا (برہما) ہے اور دنیا معلول ہے تو علت اور معلول کے درمیان ایک عدمِ مطابقت پائی جاتی ہے۔ تاہم، علت اور معلول کے درمیان کوئی عدمِ مطابقت نہیں ہو سکتی۔ اس دنیا کی علت مادہ (پراکرتی) ہے۔ کائنات مادے میں تراسیم کا نتیجہ ہے۔

جیسا کہ ہم نے دیکھا، کپل اپنے فلسفیانہ خیالات کی توضیح کے لیے ابتدا سے ہی سببیت کی کیٹگری استعمال کرتا ہے۔ یہ محض اتفاقی نہیں۔ سببیت کے بارے میں سانکھیہ کے نکتہ ہائے نظر نے ہی اس کے فلسفیانہ رجحان کا تعین کیا۔

سانکھیہ کے مطابق ہر چیز (مظہر) کی ایک مادی علت ہے۔ علت اور معلول کے درمیان تعلقات کو اس طرح تصور کیا جاتا کہ موخر الذکر ہمیشہ اول الذکر میں موجود ہوتا ہے۔ علتیں دو قسم کی ہیں — مادی (جس میں معلول غیر متحرک ہوتا ہے) اور مستعد یا پیداواری (جو معلول کو اپنا آپ آشکار کرنے میں مدد دیتا ہے)۔ تاہم، اگر ہم تسلیم کر لیں کہ مادی علت معلول پر مشتمل نہیں ہوتی تو ''پیداواری علت'' کا تصور بے معنی ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی سرگرمی کا کوئی مقصد ہی نہیں رہتا۔ معلول کی فطرت (یا نوعیت) بھی عین علت جیسی ہوتی ہے۔ ان کی بنیادیں یکساں ہیں۔ کپڑا صرف دھاگے سے ہی بن سکتا ہے، دودھ سے نہیں، وغیرہ۔ المختصر علتوں کے بغیر معلولات نہیں ہو سکتے۔ فطرت میں ہر چیز کی اپنی ایک علت ہے — بشمول جسم، روح، احساسات اور ذہانت کے۔

سانکھیہ مسلک کی نظر میں پراکرتی تین قوتوں یا گنوں (خواص) پر مشتمل ہے — سَتو، رَجس اور تمس۔ کوئی بھی روشن اور درخشاں چیز سَتو ہے؛ رَجس متحرک کرنے والی قوت ہے؛ اور تمس بھاری اور باعثِ تحدید ہے۔ ''سانکھیہ کاریکا'' کا تجزیہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ کسی بھی معروض یا مظہر کی بنیاد میں موجود یہ تین گن ناقابل علیحدگی طور پر باہم مربوط اور مشروط ہیں۔ ان کا تعلق ویسا ہی ہے، جیسا شعلے، تیل اور باتی کا۔

شعور کا ماخذ کے سوال سانکھیہ کے اہل فکر کے لیے بہت چکرا دینے والا تھا۔ رام موہن رائے کو یقین ہے کہ کپل نے شعور کے ماخذ کی توضیح پیش کرنے کے لیے ''پُرش'' کا تصور وضع کیا۔ کپل کے مطابق ''پُرش''، علیم و خبیر اور نہایت رقیق عنصر ہے جو پراکرتی کے برعکس شعور کا مالک ہے۔ پراکرتی مادہ یا معروض اور پُرش شعور یا موضوع ہے۔ یہ یقین کرنے کی وجوہ موجود ہیں کہ کپل کو خوف تھا کہ کہیں اس کا یہ قضیہ ایک عینیت پسندانہ تعبیر کی جانب نہ لے جائے۔ اس نے کہا کہ آتما کے برعکس پُرش کچھ بھی تخلیق نہیں کرتا، یہ مجہول ہے؛ صرف پراکرتی فاعل اور مستعد ہے، وغیرہ۔ پراکرتی فعالیت کا موضوع ہے؛ خود رو ترقی کے عمل میں اس کا رابطہ پُرش کے ساتھ بنتا ہے اور انجام کار یہ خود کو شناخت کرتی ہے؛ پُرش اپنی شناخت کی اہلیت سے عاری ہے۔

شعور کے ماخذ اور جوہر کے حوالے سے سانکھیہ مکتبۂ فکر کی ناموافقتوں اور غلطیوں سے مذہبی رجعت پرستی کے نمائندوں نے بہت فائدہ اٹھایا۔ وسطی ادوار میں گودپاد، واکسپتی مشرا اور کپل کے دیگر شارحین نے عینیت پسندی کو مزید رعائتیں دیتے ہوئے روحوں کے وجود کو مادے سے آزاد تسلیم کر لیا۔ اگر کپل اور سانکھیہ فکر کے پیرکاروں نے یہ کہا ہوتا کہ

دنیا کی ترقی کے ایک مخصوص مرحلے پر اشیا میں سے شعور (چیتنیہ) کا ظہور ہوا، جبکہ کمیتی تبدیلیاں ایک خاص موقع پر کیفیتی تبدیلیاں بن گئیں تو ساری بے ربطی دور ہو جاتی۔ رام موہن رائے نے سانکھیہ مکتبۂ فکر کے تاریخ مخالف (مابعد الطبیعاتی) وصف پر تنقید کرتے ہوئے خود بھی ایک غلطی کر ڈالی — اُس نے کپل کی مادیت پسندی کا موازنہ اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی فلسفیوں کی مادیت پسندی سے کر دیا۔ نکتہ یہ ہے کہ اٹھارہویں صدی کی فرانسیسی مادیت پسندی کیفیتی اعتبار سے ایک بالکل مختلف عہد کی تاریخی پیداوار تھی۔

کپل اور سانکھیہ مکتبہ کی آرا اور خیالات باہم گتھے ہوئے ہیں، اسی لیے ہم نے یہاں دونوں پر مختصراً بات کی ہے۔ کپل نے ہندوستانی فکر کے دھارے کو منطقی انداز میں پرکھا اور آنے والے زمانوں کے مادیت و عینیت پسند دونوں قسم کے فلسفیوں کو غور و فکر کی بنیادیں فراہم کیں۔

کنفیوشس

پیدائش:	551 قبل مسیح
وفات:	479 قبل مسیح
ملک:	چین
اہم کام:	''گلدستۂ تحریر''

ہر چیز حسین ہے، مگر ہر کوئی اس حسن کو دیکھتا نہیں۔''

کنفیوشس

کنفیوشس

مفکر، سیاسی شخصیت، معلم اور چینی فکر کے مکتبہ ''Ru'' کا بانی کنفیوشس چینی تاریخ میں ایک نہایت اہم آدمی ہے۔ ''گلدستۂ تحریر'' (Analects) کی صورت میں موجود اُس کی تعلیمات نے بعد کی صدیوں میں تعلیم اور مثالی انسان کے متعلق چینی افکار کی بنیاد رکھی بیسویں صدی کا ایک اہم چینی مورخ فنگ یولان چینی تاریخ پر کنفیوشس کے اثرات کو مغرب میں سقراط کے اثرات جیسا قرار دیتا ہے۔

کنفیوشس کی زندگی کے بارے میں دستیاب معلومات میں فسانے کو حقیقت سے الگ کرنا بہت مشکل، بلکہ تقریباً ناممکن ہے۔ چنانچہ زیادہ تر معلومات کو محض افسانہ خیال کرنا ہی بہتر ہوگا۔ دوسری صدی عیسوی کے اختتام پر کنفیوشس کے گرد موجود متعدد حکایات ہان سلطنت کے درباری مورخ نے اپنی کتاب ''Shiji'' میں شائع کیں۔ یہ مجموعۂ حکایات کنفیوشس کے اجداد کو شاہی ریاست سونگ کے ارکان بتاتا ہے۔ نیز یہ بھی بتایا گیا کہ کیسے کنفیوشس کے والدین نے مقدس پہاڑی Ni پر جا کر اس کی پیدائش کے لیے دعائیں کی تھیں۔ کنفیوشس نے فلاکت زدہ بچپن گزارا اور جوانی میں تحقیر کا سامنا کیا۔ بالغ ہونے پر اس نے مویشیوں کی دیکھ بھال اور منشی گیری جیسے پست کام کیے۔ کنفیوشس کی پیدائش اور زندگی کی طرح مرنے کے وقت عمر کے حوالے سے بھی محض کہانیاں ملتی ہیں۔ اس نے 72 سال عمر پائی۔ لیکن قدیم چینی ادب میں 72 ایک جادوئی عدد ہے۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ اس نے تعلیم کیسے حاصل کی، لیکن روایت کے مطابق اُس نے تاؤ مت کے گرو لاؤ دان کے پاس مذہبی رسوم کا مطالعہ کیا، چانگ ہونگ سے موسیقی پڑھی، بانسری بجانا بھی سیکھی۔ غالباً درمیانی عمر میں اس کے گرد کچھ شاگرد جمع ہو گئے جو Lu کے سیاسی معاملات میں بھی اس کی پیروی کرتے تھے۔ کنفیوشس کے شاگردوں کی تعداد میں بہت مبالغہ آرائی کی جاتی ہے۔ درباری مورخ Sima Qian نے ان کی تعداد تین ہزار اور میلیکس نے 70 بتائی ہے۔ شاید 70 یا 72 کا مطلب تھا ''بہت سارے'' (جیسا کہ عربی میں الف لیلہ ولیلہ کا ہے)۔

Lu کا ڈیوک ڈنگ جب تخت نشین ہوا تو کنفیوشس کی عمر 50 سال تھی۔ اس نے کنفیوشس کی صلاحیتوں کو تسلیم کرتے ہوئے اسے پہلے پبلک ورک اور پھر جرائم کا وزیر بنایا۔ لیکن طبقۂ اشراف کے ارکان اس سے نالاں ہوئے اور اسے عہدہ چھوڑ کر جلاوطن ہونے پر مجبور کر دیا۔ کنفیوشس اپنے شاگردوں کے ہمراہ ریاست Lu سے نکلا اور مختلف ریاستوں میں سفر کر کے کوئی ایسا حکمران تلاش کرتا رہا جو اس کی خدمات خرید لے۔ لیکن اُسے ہر جگہ سے مایوسی ہوئی اور کچھ مواقع پر تو مشکلات اور خطرات کا بھی سامنا کرنا پڑا۔

بہر حال، نہایت روایتی بیانات کے مطابق کنفیوشس 484 قبل مسیح میں Lu واپس آیا اور باقی زندگی تعلیم دینے،

’’کتابِ نغمات،‘‘ ’’کتاب دستاویزات‘‘ ترتیب دینے اور Lu کا روزنامچہ لکھنے میں صرف کی۔ ان کتب کے ساتھ کنفیوشس کے تعلق نے اسے بعد کے اساتذہ مورخین، اخلاقی فلسفیوں، ادبی محققین اور دیگر اہلِ دانش کا روحانی جدِ امجد بنا دیا۔

’’گلدستۂ تحریر‘‘ کی کتاب دہم کے بارے میں خیال ہے کہ وہ کنفیوشس کی شخصیت اور ذات کے متعلق بہترین معلومات فراہم کرتی ہے۔ چوتھی صدی قبل مسیح میں کنفیوشس کو ایک انوکھی شخصیت اور ایک رشی کے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا۔ چوتھی صدی عیسوی کے اختتام پر مینیئس لکھتا ہے کہ ’’کنفیوشس کے بعد اس جیسا کوئی آدمی پیدا نہیں ہوا۔‘‘ کنفیوشس اور اس کے پیروکار دیگر مفکرین کی تنقید کا نشانہ بھی بنے۔ Zhuangzi کے مصنفین نے کنفیوشس اور اس سے منسوب تعلیمات کی پیروڈی کرنے میں خاص طور پر مسرت محسوس کی۔ لیکن وہ اس کی عظمت کو تسلیم کیے بغیر بھی نہ رہ سکے۔

کنفیوشس کی تعلیمات اور شاگردوں کے ساتھ مکالمات ’’گلدستۂ تحریر‘‘ میں شامل ہیں۔ یہ کتاب غالباً دوسری صدی قبل مسیح میں اپنی موجودہ صورت میں آئی۔ اگرچہ وہ یقین رکھتا تھا کہ لوگ ’’آسمان‘‘ کی قائم کردہ حدود و قیود کے اندر ہی اپنی زندگیاں بسر کرتے ہیں۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ انسان اپنے اعمال اور بالخصوص دوسروں کے ساتھ سلوک کے خود ہی ذمہ دار ہیں۔ (آسمان سے مراد ہستی مطلق کے علاوہ فطرت اور فطری ضابطے بھی ہیں۔) ہم اپنی زندگی کے دورانیے میں ترمیم لانے کے لیے بمشکل ہی کچھ کر سکتے ہیں لیکن اپنے اعمال کا تعین ہم خود ہی کرتے ہیں۔

کنفیوشس نے اپنی تعلیمات کو قدیم زمانے سے چلے آ رہے اسباق کی صورت میں پیش کیا۔ وہ ’’موجد کی بجائے مبلغ اور پیغام بر‘‘ ہونے کا دعویٰ کرنے کے علاوہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس کا سارا کام ’’قدما کی محبت پر مبنی ہے۔‘‘ اپنے نظریات کی بنیاد قدیم روایت پر ہونے کے اس دعوے نے بعد کے چینی مفکرین پر گہرے اثرات مرتب کیے اور انہوں نے خود بھی یہی انداز اپنایا۔ لیکن ’’گلدستۂ تحریر‘‘ کے تمام مشمولات کو محض پرانے خیالات کی تدوین ہی نہیں سمجھنا چاہیے۔ یقیناً کنفیوشس نے اپنی طرف سے بھی کافی حصہ ڈالا۔

کنفیوشس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ ’’آسمان‘‘ یا ہستی مطلق کے ساتھ ایک خصوصی تعلق کا حامل ہے۔ اور پچاس سال کی عمر میں وہ جان گیا تھا کہ ’’آسمان‘‘ نے اسے کیا ذمہ داری سونپی ہے۔ اس نے اپنے پیروکاروں کو یہ بھی ہدایت کی کہ وہ آسمان کو نذرانے پیش کرنے میں ہرگز کوتاہی نہ کریں۔ کچھ محققین کی نظر میں آسمان کے لیے کنفیوشس کے احترام اور ’’ارواح‘‘ کے وجود کے حوالے سے اس کی تشکیکیت کے درمیان تضاد پایا جاتا ہے۔ لیکن ’’گلدستۂ تحریر‘‘ میں وہ شک کا شکار نظر نہیں آتا۔ بلکہ وہ ارواح کا احترام کرتا اور کہتا تھا کہ فانی انسانوں کی نسبت ارواح کی خدمت کرنا کہیں زیادہ مشکل اور پیچیدہ معاملہ ہے۔

کنفیوشس کا سماجی فلسفہ بنیادی طور پر ’’اخوت‘‘ (ren) یا دوسروں سے محبت کے تصور کے گرد گھومتا ہے۔ دوسروں کے لیے اس فکر مندی کا اظہار زریں اصول کی مختلف صورتوں پر عمل کرنے سے ہوتا ہے: ’’جو اپنے لیے اچھا نہیں سمجھتے، وہ دوسروں کے ساتھ بھی نہ کرو۔ چونکہ تم اپنے لیے کامیابی کے متمنی ہو، اس لیے دوسروں کو بھی کامیابی حاصل کرنے میں مدد دو۔‘‘

اس نے والدین اور دیگر عزیز و اقارب سے لگاؤ اور وابستگی کو اس اصول پر عمل درآمد کی نہایت بنیادی صورت قرار دیا۔

خود ضبطی سیکھنے کا عمل li یعنی سعادت مندی کی رسوم اور قوانین میں مہارت حاصل کرنے پر مشتمل ہے۔ تاہم، دستور کی اطاعت کرنے کا مطلب اپنی خواہشات کو دبانا نہیں بلکہ انہیں اپنے خاندان اور برادری کی ضروریات کے ساتھ ہم آہنگ کرنا ہے۔ کنفیوشس اور اس کے متعدد پیروکاروں نے تعلیم دی کہ ہم خواہشات کا تجربہ کرنے کے ذریعہ ہی منضبط معاشرے کو ممکن بنانے والی سماجی پابندیوں کی اہمیت جانتے ہیں۔ رسومات پر کنفیوشس کے اصرار کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ وہ کوئی رسومات پرست تھا اور عبادتی رسوم اور سماجی میل جول پر ہر قیمت پر عمل کرنے پر زور دیتا تھا۔ اس کے برعکس کنفیوشس نے تعلیم دی کہ اگر کوئی شخص دوسروں کی بھلائی میں دلچسپی نہیں رکھتا تو اس کی رسومات کا کوئی فائدہ نہیں۔ رسومات مکمل ایمان داری اور بھگتی کے ساتھ ادا کرنا لازمی ہے۔

کنفیوشس کے سیاسی فلسفہ کی جڑیں بھی اس یقین میں ہیں کہ حکمران کو خود ضبطی سیکھنی چاہیے کہ اپنی مثال پیش کر کے عوام پر حکومت کرنی چاہیے اور یہ کہ عوام کے ساتھ محبت کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ تاہم، لگتا ہے کہ اس کے دور میں قانونی و تعزیری طریقوں کے حامیوں کو حکومتی حلقوں میں کافی پذیرائی حاصل ہو رہی تھی۔ اس کے لیے سب سے زیادہ باعث تشویش بات یہ تھی کہ سیاسی ادارے مکمل طور پر تباہ ہو چکے تھے۔ کنفیوشس کے خیال میں اس انحطاط کی وجہ نااہل افراد کا حکومتی اور سرکاری عہدوں پر فائز ہونا تھا۔ ایک ریاست (Qi) کے حکمران نے جب اُس سے پوچھا کہ اچھی حکومت کے بنیادی اصول کیا ہیں تو کنفیوشس نے جواب دیا: ’’اچھی حکومت وہ ہے جب حکمران حکمران ہو، وزیر وزیر ہو، باپ باپ ہو اور بیٹا بیٹا ہو۔‘‘

تعلیم اور مطالعہ پر اصرار کنفیوشس کی فکر کا ایک نشانِ امتیاز ہے۔ وہ ان لوگوں کو برا بھلا کہتا ہے جو فطری تفہیم یا بصیرت پر یقین رکھتے تھے۔ اس کے مطابق طویل، وسیع اور محتاط مطالعہ ہی کسی موضوع کا حقیقی ادراک دیتا ہے۔ کنفیوشس کی نظر میں مطالعہ کا مطلب ایک اچھا استاد ڈھونڈنا اور اس کے قول و فعل کی نقل کرنا ہے۔ اچھا استاد عمر میں بڑا اور ماضی کے دساتیر و قدیم رواجوں سے آشنا ہوتا ہے۔ اگرچہ کچھ جگہوں پر اس نے حد سے زیادہ غور و فکر اور مراقبہ کے خلاف خبردار کیا، لیکن زیادہ تر سیکھی ہوئی چیز پر غور و فکر اور مطالعہ کی درمیانی راہ اپنانے کا ہی حامی دکھائی دیتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ کنفیوشس کے تین ہزار شاگرد تھے جن میں سے صرف 70 ہی اس کے بتائے ہوئے فنون میں کمال حاصل کر سکے۔ کنفیوشس کسی بھی طبقے سے تعلق رکھنے والے ہر ایک متمنی کو تعلیم دینے کو تیار رہا۔ اس نے اپنے شاگردوں کو اخلاقیات، درست گفتار، حکومت اور اعلیٰ فنون کا درس دیا۔ وہ اخلاقیات کے اہم ترین موضوع پر تفصیلاً وعظ نہیں دیتا، بلکہ سوالات پیش کرتا، کلاسیکی کتب میں سے حوالے دیتا یا پھر مثالیں پیش کرتا ہے۔ ’’اگر میں نے ایک کونہ پکڑا ہوا اور طالب علم باقی تین کونے نہ تھام لے تو میں سبق آگے نہیں بڑھاتا۔‘‘

کنفیوشس کے بعد کی صدیوں کے دوران مختلف چینی مفکرین اس کے خیالات کو آگے بڑھاتے اور مسترد یا قبول کرتے رہے، جیسا کہ ہم لاؤزے اور مینیئس کے ضمن میں دیکھیں گے۔ یہاں اتنا کہنا مقصود ہے کہ کنفیوشس کے بغیر چینی فلسفہ کا تصور کرنا مشکل ہے۔

ہیراکلیتس

پیدائش	540 قبل مسیح (اندازاً)
وفات:	480 قبل مسیح (اندازاً)
ملک:	یونان
اہم کام:	معدوم تحریریں

''صرف تغیر ہی اٹل ہے۔''

ہیراکلیتس

ہیراکلیتس

مادیت پسند اور جدلیاتی طریقۂ کار اپنانے والا یونانی فلسفی ہیراکلیتس ایشیائے کوچک میں ایک قدیم یونانی شہر ایفی سس میں پیدا ہوا (جواب ترکی میں ہے)۔ یہ جگہ فلسفے کی جائے پیدائش ملیتس سے زیادہ دور نہ تھی۔ ہم ہیراکلیتس کی زندگی کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔ تمام قدیم سوانحات میں اس کے اقوال کی بنیاد پر ہی کچھ اندازے لگائے گئے۔ اگرچہ افلاطون کا خیال تھا کہ اس نے پارمینائیڈز سے پہلے لکھا، لیکن قرین قیاس ہے کہ اس نے پارمینائیڈز کے بعد لکھا ہو۔ کیونکہ وہ ان تمام اہم مفکرین اور اہل قلم پر فرداً فرداً تنقید کرتا ہے جن کے ساتھ وہ اختلاف رائے رکھتا ہے۔ اس نے کہیں بھی پارمینائیڈز کا ذکر نہیں کیا۔ دوسری طرف پارمینائیڈز نے اپنی نظم میں ہیراکلیتس کے اقوال کی ہی بازگشت پیش کی۔ ہیراکلیتس نے اسطورہ نگاروں ہومر و ہسیاڈ کے علاوہ فلسفیوں میں فیثاغورث اور ژینوفینز جبکہ مورخ ہیکاٹیئس کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ یہ سب افراد چھٹی صدی قبل مسیح یا اس سے بھی پہلے کے ہیں۔ لہٰذا ہیراکلیتس کا دور چھٹی صدی قبل مسیح کے اواخر کا بنتا ہے۔ اگرچہ اس نے اپنے سیاسی خیالات کھل کر بیان نہیں کیے، لیکن غالباً وہ عوام کے لیے ارسٹوکریٹک جذبۂ تحقیر کا حامل اور چند دانا افراد کی حکومت کا حامی نظر آتا ہے۔

ہیراکلیتس نے اپنے پیش روؤں اور ہم عصروں پر تنقید کی کہ وہ تجربے میں اتحاد کو شناخت کرنے میں ناکام رہے تھے۔ وہ ایک ابدی لوگوس (Word) کے اعلان کا دعویدار ہے جس کے مطابق تمام چیزیں کچھ اعتبار سے ایک ہی ہیں۔ اس کے خیال میں انسانوں کی ایک وسیع اکثریت تفہیم سے عاری ہے۔ زیادہ تر لوگ خواب کے عالم میں زندگی کا سفر طے کرتے ہیں، اور اپنے اردگرد کے حالات کا ادراک نہیں رکھتے۔ تاہم اقوال اور افعال کا تجربہ ان کے معنی سمجھنے کے مشتاق لوگوں کے ذہن کو تابندہ کر سکتا ہے۔ ایک طرف وہ حسی تجربے کی تائید کرتا ہے: ''میں ان چیزوں کو ترجیح دیتا ہوں جو دکھائی اور سنائی دیتی اور تجربے میں آتی ہیں۔'' دوسری طرف وہ یہ کہتا ہے: ''انسان کی آنکھیں اور کان غیر معتبر گواہ ہیں، اگر ان میں بربری روحیں موجود ہیں۔'' بربری سے مراد ایسا شخص ہے جو یونانی زبان نہیں بول سکتا تھا۔ لہٰذا حسی تجربہ تفہیم کے لیے لازم نظر آتا ہے، لیکن اگر ہم درست زبان نہیں جانتے تو حسیات کی فراہم کردہ معلومات کی تفسیر نہیں کر سکتے۔ ہیراکلیتس علم میں تجربے اور استدلال کے کرداروں کا کوئی مفصل اور باقاعدہ بیان پیش نہیں کرتا۔ لیکن ہم اس کے اندازِ اظہار سے کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔

مذہبی پیغام بروں کا طرزِ عمل بیان کرتے ہوئے ہیراکلیتس کہتا ہے: ''خدا جس کا دارالاستخارہ ڈیلفی میں ہے، وہ کچھ آشکار کرتا اور نہ ہی کچھ چھپاتا ہے، لیکن وہ اشارے ضرور دیتا ہے۔'' اسی طرح وہ خود بھی کچھ آشکار کرنے یا چھپانے کے بجائے رقیق تاثرات پیدا کرتا ہے جن میں مضمر متعدد پیغامات کی تفسیر کی جا سکتی ہے۔

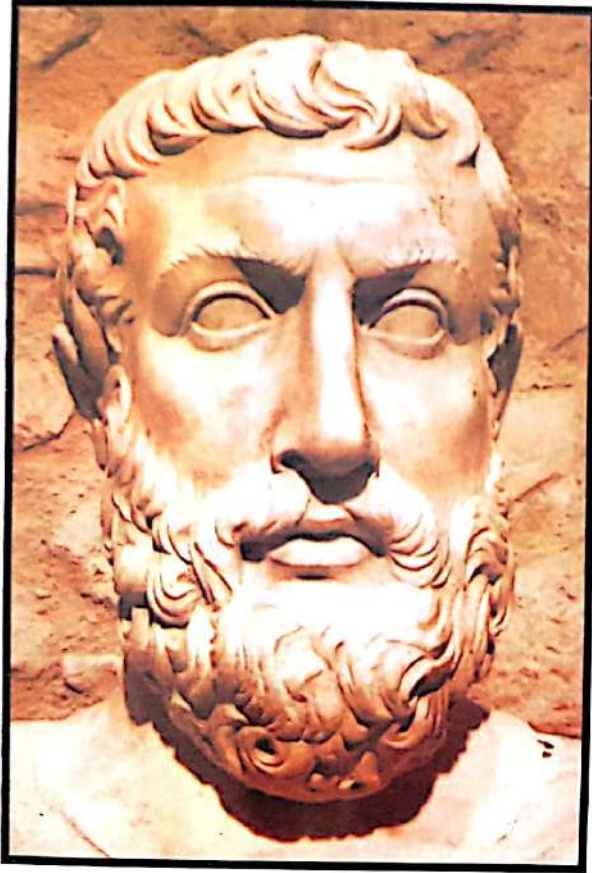
افلاطون اور ارسطو دونوں کے مطابق ہیراکلیتس کے نظریات منطقی بے آہنگی پر منتج ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس نے کہا— (1)- ہر چیز مسلسل تبدیل ہو رہی ہے۔ اور (2)- متضاد چیزیں متماثل ہیں، چنانچہ (3)- ہر چیز ایک جیسی ہے بھی اور نہیں بھی۔ بہ الفاظ دیگر ہمہ گیر بہاؤ اور اضداد کی مشابہت کا نظریہ عدم تضاد کے اصول کی تردید ہے۔ افلاطون کہتا ہے: ''مجھے یقین ہے کہ ہیراکلیتس کے خیال میں تمام چیزیں فانی ہیں اور کچھ بھی پائیدار نہیں اور ہستیوں کا موازنہ دریا کے بہاؤ کے ساتھ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ آپ ایک ہی دریا میں دو مرتبہ پاؤں نہیں رکھ سکتے۔''

درحقیقت ہیراکلیتس کائناتی بہاؤ کی بات نہیں کرتا، لیکن عناصر کے ایک قانون نما بہاؤ کو مانتا ہے۔ اور وہ متضادات کی مشابہت کی بجائے متضادات کی ہیئتی برابری کی بات کرتا ہے۔

ہیراکلیتس کی تھیوری کو اس کے ایونیائی پیش رووں کے فلسفہ کے ردعمل کے طور پر لیا جا سکتا ہے۔ ملیتس شہر سے تعلق رکھنے والے فلسفی (تھیلس، اناکسی ماندر اور اناکسی مینز) یقین رکھتے تھے کہ کوئی اوریجنل (اصل) میٹریل تمام دیگر چیزوں میں تبدیل ہو گیا۔ ہمیں معلوم دنیا اصل جوہر سے پیدا ہونے والے مختلف جواہر کا منظم اظہار ہے۔ اہلِ ملیتس کی نظر میں دنیا اور اس کے مظاہر کی وضاحت کا مطلب محض یہ دکھانا تھا کہ ہر چیز نے اصل جوہر میں سے کیسے ظہور پایا۔ تھیلس نے پانی اور اناکسی مینز نے ہوا کو اصل جوہر قرار دیا۔ ہیراکلیتس دنیا کو ''ابدی آگ'' کے حوالے سے بیان کرتا ہے۔ لیکن آگ کو تمام چیزوں کا ماخذ بتانا کافی عجیب ہے کیونکہ یہ نہایت غیر مستحکم اور متغیر ہے۔ درحقیقت یہ تبدیلی اور عمل کی علامت ہے۔ ہم آگ کو کسوٹی بنا کر تمام چیزوں کو ناپ سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے: ''تمام چیزیں آگ کا بدل اور آگ تمام چیزوں کا بدل ہے، جیسے تمام چیزیں سونے کا اور سونا تمام چیزوں کا بدل ہے۔'' تمام چیزوں اور سونے کے درمیان ایک برابری تو موجود ہے، لیکن تمام چیزیں سونے جیسی نہیں۔ چنانچہ آگ دیگر جواہر کے لیے ایک معیاری قدر تو ہے، لیکن یہ اُن جیسی نہیں۔

ہیراکلیتس کی مابعدالطبیعاتی خیال آرائیوں کی بنیاد ایک طبعی تھیوری پر ہے۔ وہ ایک ہی جملے میں اپنی تکوینیات کے اصول بیان کر دیتا ہے: ''یہ نظام دنیا کسی دیوتا اور نہ ہی کسی انسان نے تخلیق کیا، لیکن یہ ہمیشہ سے تھا اور ہمیشہ رہے گا۔'' یہاں اس نے پہلی مرتبہ لفظ Kosmos استعمال کیا جس سے نظام دنیا مراد ہے۔

اس بارے میں کچھ اختلافِ رائے پایا جاتا ہے کہ آیا ہیراکلیتس ایک فطری فلسفی ہے یا انسانی حالت پر سوچ بچار کرنے والا فلسفی۔ درحقیقت وہ فطرت اور انسانی حالت کے نظریات کو باہم مربوط سمجھتا ہے۔

ہیراکلیتس نے دیگر ایونیائی فلسفیوں کی نسبت زیادہ گہرائی میں جا کر فلسفۂ فطرت کا مطالعہ کیا۔ اس نے پہلی بار فلسفہ میں انسانی اقدار کو مرکزِ بحث بنایا۔ اس کا تشبیہاتی انداز اور عمومی سچائیوں پر تحقیق کرنے کا طریقہ بے مثال ہے۔ افلاطون نے حیاتی دنیا کو ہیراکلیتس کے پیش کردہ نظریۂ بہاؤ کی روشنی میں ہی دیکھا۔ رواقیوں (Stoics) نے ہیراکلیتس کے طبعی اصولوں کو اپنے نظریات کی بنیاد بنایا۔

پارمینائیڈز

پیدائش: 515 قبل مسیح (اندازاً)

وفات: 450 قبل مسیح (اندازاً)

ملک: یونان

اہم کام: ''فطرت کے بارے میں'' (معدوم)

''ہستی ہے، اور عدم نہیں ہے۔''

پارمینائیڈز

پارمینائیڈز

یونانی فلسفی اور شاعر پارمینائیڈز 515 اور 510 قبل مسیح کے درمیان زیریں اٹلی میں ایلیا کے مقام پر ایک اعلیٰ گھرانے میں پیدا ہوا۔ وہ ایلیاٹک (Eleatic) فلسفہ کا سرکردہ نمائندہ ہے۔ اس کی شاندار قانون سازی کی وجہ سے ساتھی شہری اس کا بہت احترام کرتے تھے۔ اس کی مثالی زندگی کو بھی بہت سراہا جاتا تھا۔ یونانیوں کے ہاں ''پارمینائیڈین زندگی'' ایک ضرب المثل بن گئی۔ عام طور پر اسے ژینوفینز کا شاگرد بتایا جاتا ہے۔ پارمینائیڈز کی تحریریں ہیراکلیتس سے بعد کی ہیں اور ان میں ہیراکلیتس کا واضح ذکر ملتا ہے: ''جس کی نظر میں ہستی ہے بھی اور نہیں بھی، مماثل اور متضاد بھی ہے، اور تمام چیزیں مخالف سمت میں سفر کرتی ہیں۔'' ہمیں یہ معلوم ہے کہ پارمینائیڈز 65 برس کی عمر میں کسی سفر کے دوران ایتھنز میں ٹھہرا اور وہاں جوان سقراط کا واقف بنا۔ یہ ضرور پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط کی بات ہوگی۔

پارمینائیڈز نے پرانی ایونیائی نثری روایت سے انحراف کرتے ہوئے بحرِ مسدس میں لکھا۔ اس کی ناصحانہ نظم ''فطرت کے بارے میں'' کے محض کچھ ٹکڑے ہی ہم تک پہنچے ہیں۔ البتہ ابتدائی وعظ محفوظ رہا۔ پارمینائیڈز نے یہ نظم اپنے عہد جوانی میں لکھی۔ تحریر کو غیر آرٹسٹک خیال کیا جاتا ہے۔ اس کا ہسیاڈک انداز تکوینیات کے لیے موزوں تھا جسے وہ دوسرے حصے میں بیان کرتا ہے۔ پارمینائیڈز خلقی طور پر شاعر نہیں تھا، اور سوال کیا جاتا ہے کہ کس بات نے اسے یہ انحراف پسندانہ روش اختیار کرنے پر مائل کیا۔ ژینوفینز کی شاعرانہ تحریروں کی مثال مکمل توضیح نہیں، کیونکہ دونوں کی شاعری کا انداز بالکل مختلف ہے۔ پارمینائیڈز آسمان پر اُس دیوی کے گھر تک جانا بیان کرتا ہے جو بقیہ نظم میں ہم کلام ہے۔

نظم کے آغاز میں وہ خود کو ایک رتھ بان کے طور پر بیان کرتا اور بتاتا ہے کہ شمسی دوشیزائیں (Sunmaidens) ''رات کے محلات'' سے نکل کر سفر میں اُس کی رہنمائی کرنے آئیں۔ وہ شاہراہ پر سفر کرتے کرتے ''شب و روز کے مدخل'' پر آتے ہیں جو مقفل اور بند ہے۔ قفل کی کلید Dike کے پاس ہے۔ شمسی دوشیزائیں اسے قفل کھولنے پر مائل کرتی ہیں۔ وہ دروازے میں سے گزر کر ''دن'' کی اقالیم میں پہنچتے ہیں۔ منزل مقصود دیوی کا محل ہے جو پارمینائیڈز کو خوش آمدید کہتی اور دو حوالوں سے اس کی رہنمائی کرتی ہے: کہ صداقت کیا ہے اور عقیدے کی باعث فریب راہ کیا ہے۔ یہ سب کچھ نہایت روایتی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کا واضح مفہوم یہی بنتا ہے کہ پارمینائیڈز خطا (رات) سے سچائی (دن) کی جانب گیا۔

یہ یقین کرنے کی وجہ موجود ہے کہ ''عقیدے کی راہ'' فیثاغورثی تکوینیات کا اظہار ہے۔ بہرصورت اسے کسی خطا کے بیان کے سوا کسی اور چیز کا بیان قرار دینا ناممکن ہے۔ نیز یہ خطا کارانہ عقیدہ عام آدمی کا نظریۂ دنیا نہیں بلکہ باقاعدہ ایک

فکری نظام ہے جو مخصوص خطوط پر ایونیائی تکوینیات کی فطری ترقی معلوم ہوتا ہے اور اس تقاضے کو صرف اور صرف فیثا غورثی نظام ہی پورا کرتا ہے۔ اس مقام پر اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے کہ پارمینائیڈز نے اس نظام کو زیرِ غور لانے کی زحمت گوارا نہ کی جسے وہ سرِ دست مسترد کرتا ہے، لیکن یہ اعتراض الہامی دستور کو غلط معنوں میں لینے کا نتیجہ ہے۔ پارمینائیڈز نہیں بلکہ دیوی اس نظام کی تشریح کرتی ہے اور اسی وجہ سے بیان کردہ عقائد کو ''فانیوں'' سے متعلقہ کہا جاتا ہے۔ روح کے صعود کا بیان اس وقت تک اُدھورا رہے گا جب تک اس خطے کی تصویر کشی نہ کی جائے جہاں سے وہ آئی۔ دیوی کے لیے ان دو راہوں کو آشکار کرنا ضروری ہے جن کی ابتدا پر پارمینائیڈز کھڑا ہے۔ وہ اسے بہتر راہ منتخب کرنے کو کہتی ہے۔ فیثا غورثیوں کے ہاں ریاضی کے عروج نے پہلی بار سوچ کی قوت کو آشکار کیا تھا۔ تمام ریاضی دانوں کے ہاں سوچ میں آ سکنے اور موجود ہو سکنے والی چیزیں ایک جیسی ہیں۔ پارمینائیڈز اسی اصول سے آغاز کرتا ہے۔ جس چیز کے بارے میں سوچا نہیں جا سکتا وہ وجود بھی نہیں رکھ سکتی۔ چنانچہ اس کے موجود ہونے یا نہ ہونے کا سوال یوں بھی پیش کیا جا سکتا ہے: کیا اسے سوچا جا سکتا ہے یا نہیں؟

بہرکیف پارمینائیڈز کی نظم کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں سچائی اور دوسرے میں دنیائے سراب پر بحث کی گئی ہے۔ سراب کی دنیا اصل میں حسیات اور ان کی بنا پر قائم شدہ انسانی آرا کی دنیا ہے۔ پارمینائیڈز کی رائے میں سچائی ہستی کے ادراک میں مضمر ہے، اور لاوجود کے موجود ہو سکنے کا تصور ایک خطا ہے۔ قابلِ ادراک چیزوں کے سوا کچھ بھی حقیقی نہیں؛ چنانچہ قابلِ تصور ہونا اور ہست ہونے کی اہلیت ایک ہی چیز ہیں اور کوئی ترقی موجود نہیں۔ قابلِ ادراک چیز کا جوہر اس کا ناقابلِ ترقی، ناقابلِ فنا، ناقابلِ ترمیم، غیر محدود اور غیر مرئی نہ ہونا ہے۔ تنوع و ترمیم اور تمام ترقی ایک فریبِ نظر ہے۔ ہستی کے خالص جوہر کی جانب لگائی ہوئی سوچ کا نام ادراک ہے؛ دنیائے مظاہر ایک سراب ہے اور اس کے حوالے سے قائم شدہ آرا محض قیاس ہی ہو سکتی ہیں۔

پارمینائیڈز اس اصول کی روشنی میں غور کرتا ہے کہ کسی چیز کے ہست ہونے کی بات کرنے کے نتائج کیا ہیں۔ اول، ہو سکتا ہے کہ وہ وجود میں ہی نہ آئی ہو۔ اگر وہ ہے تو اس کا ظہور کسی بھی چیز میں سے نہیں یا کسی نہ کسی چیز میں سے ہونا لازمی ہے۔ وہ لاشئے میں سے ظہور نہیں پا سکتی؛ کیونکہ کوئی لاشئے موجود نہیں۔ اس کا ظہور کسی نہ کسی چیز میں سے بھی نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ ہستی یا وجود کے سوا کچھ بھی موجود نہیں۔ نہ ہی کوئی چیز اپنے علاوہ کسی سے وجود میں آ سکتی ہے۔ آیا وہ موجود ہے یا نہیں؟ اگر وہ موجود ہے تو بس موجود ہے۔ اس طریقہ سے پارمینائیڈز دنیا کی ابتدا کے تمام بیانات کو مسترد کرتا ہے۔

پارمینائیڈز نے کہا کہ موجودات، ان کی متغیر صورتیں اور حرکت محض واحد ابدی حقیقت (''وجود'') کا ظاہری روپ ہیں۔ لہٰذا تبدیلی یا لاوجود کے تمام دعوے غیر منطقی ہیں۔ درحقیقت وہ ایک ہستی مطلق کو مانتا تھا جس کی عدم موجودگی قابلِ تصور نہیں، لیکن اس کی نوعیت (فطرت) بھی اتنی ہی ناقابلِ تصور ہے، کیونکہ ہستی مطلق انسانی سوچ کی کسی بھی حد سے ماورا ہے۔ پارمینائیڈز کہتا ہے کہ مظاہرِ فطرت محض ظاہری اور انسانی خطا کا نتیجہ ہیں۔ وہ ہست تو لگتے ہیں، لیکن کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ نیز ''وجودِ حقیقی'' کا ادراک حسیات کے ذریعہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ صرف منطق میں ملتا ہے۔ یہ عقیدہ اس کو افلاطون کی عینیت پسندی کا نقیب بناتا ہے۔ پارمینائیڈز کا نظریہ — کہ لاوجود میں سے وجود کا ظہور نہیں ہو سکتا اور وجود کا

ظہور ہوتا ہے نہ عدم — اس کے بعد آنے والے ایمپی ڈوکلیز اور ڈیماکریٹس نے استعمال کیا اسے اور اپنے مادیت پسندانہ نظریۂ کائنات کی بنیاد رکھی۔

ہماری نصابی کتب کا ''مادہ'' پارمینائیڈز کا ''حقیقی'' ہے؛ اور جب تک ہم مادے کے سوا کسی اور چیز کے لیے جگہ نہ ڈھونڈ لیں، اس کے بیان کردہ نظریۂ حقیقت میں ہی مقید ہو جاتے ہیں۔ بعد میں آنے والا کوئی بھی فکری نظام اسے نظر انداز نہیں کر سکا، لیکن اس جیسے عقیدے کو مستقل طور پر مان لینا یقیناً ناممکن تھا۔ یہ ہمیں معلوم دنیا کے ہست ہونے کے دعوے سے محروم کر دیتا ہے اور دنیا کو محض سراب بنا کر رکھ دیتا ہے۔ اگر ہمیں دنیا کا قابلِ فہم بیان پیش کرنا ہے تو یقیناً حرکت کو دوبارہ متعارف کروانا لازمی ہے۔ اگر ہمیں پارمینائیڈز کے اخذ کردہ نتائج سے بچنا ہے تو اس کی وضاحت کرنا پڑے گی۔ حسیاتی شہادت پر پارمینائیڈز کے عدم یقین اور قیاسی علم کی بہت زیادہ قدر افزائی نے اس کی تعلیمات میں عینیت اور حتیٰ کہ استدلالیت کا ایک عنصر متعارف کروایا، جبکہ ترقی (حرکت) سے انکار نے اسے قدیم یونانی مابعد الطبیعات کا بانی بنا دیا۔ لہٰذا وہ مادیت اور عینیت دونوں قسم کے نظام ہائے فکر کو متاثر کرنے کا باعث بنا۔

انا کساغورث

پیدائش:	500 قبل مسیح
وفات:	428 قبل مسیح
ملک:	یونان
اہم کام:	''فطرت کے بارے میں''(معدوم)

''ظاہری صورتیں غیر مرئی کی جھلک ہیں۔''

انا کساغورث

انا کساغورث

ایشیائے کوچک میں کلازومینے سے تعلق رکھنے والے یونانی فلسفی انا کساغورث نے ماخذوں (Origins) کے فلسفہ میں nous (''ذہن'' یا استدلال'') کا نظریہ متعارف کروایا۔ ارسطو بتاتا ہے کہ وہ عمر میں ایمپی ڈوکلیز سے بڑا تھا، لیکن اُس نے موخرالذکر کے بعد لکھا۔ انا کساغورث کا تعلق ایک اشرافی گھرانے سے تھا، لیکن مکمل طور پر سائنس سے وابستگی کی خواہش میں اُس نے اپنی جائیداد رشتہ داروں کے حوالے کر دی اور ایتھنز چلا گیا۔ وہاں اُس نے پیریکلیز کے ساتھ قریبی تعلق میں زندگی گزار دی۔ پیلو پونیشیائی جنگ چھڑنے سے کچھ ہی عرصہ پہلے پیریکلیز کے سیاسی مخالفین نے اُسے ناپارسائی کے جرم کا مرتکب ٹھہرایا۔ ناپارسائی سے مراد ریاست کے تسلیم شدہ دیوتاؤں کو ماننے سے انکار تھا۔ (درحقیقت اُس نے کہا تھا کہ سورج محض پیلو پونیشیا کے خطے جتنے سائز کا ایک روشن پتھر ہے اور چاند مٹی سے بنا ہے)۔

پیریکلیز کے اثر ورسوخ کے ذریعہ بری ہو جانے کے باوجود اُسے مجبوراً لیمپساکس جانا پڑا۔ وہ وہیں پر 72 برس کی عمر میں فوت ہو گیا۔ اُس نے نہ صرف ایتھنز کو فلسفہ کا گھر بنایا بلکہ پہلا ایسا فلسفی بھی تھا جس نے ایک ''روحانی اصول'' بھی متعارف کروایا جو مادے کی زندگی اور صورت کا محرک ہے۔ اُس نے اپنا عقیدہ ایک نثری تحریر ''فطرت کے بارے میں'' میں پیش کیا جو ایونیائی لہجے میں لکھی گئی۔ ہم تک اس تحریر کے کچھ ٹکڑے ہی پہنچ پائے ہیں۔

بچی کھچی تحریروں سے میں بھی بنیادی نکات واضح ہیں۔ انا کساغورث کی تکوینیات نے ابتدائی یونانی مفکرین کی کاوشوں میں سے ترقی پائی جنھوں نے واحد اساسی عنصر کی بنیاد پر طبعی کائنات کی وضاحت کرنے کی کوشش کی تھی۔ ایمپی ڈوکلیز کی طرح اُس نے بھی ''موجود'' کے بارے میں پارمینائیڈی بیان سے آغاز کیا اور خود مختار عناصر کی تکثیریت کا تصور پیش کیا۔ وہ ان کثیر عناصر کو ''بیج'' (Seeds) کہتا ہے۔ یہ بیج امتزاج کے مطلق عناصر اور ناقابل تقسیم ہے، لامحدود عدد کی ناقابلِ فنا اساس (Primordia)۔ ان کی ہیئت، رنگ اور ذائقے میں اختلاف ہے۔ بعد کے مصنفین نے بیجوں کا ذکر بطور Omoiomeria کیا — یعنی آپس میں اور کل کے ساتھ مشابہت رکھنے والے ذرات۔ تاہم وہ آگ، ہوا، مٹی اور پانی پر مشتمل ''چار ماخذ'' نہیں، اس کے برعکس وہ مرکبات ہیں۔ مثلاً ایمپی ڈوکلیز کا خیال تھا کہ ہڈی مخصوص تناسب میں عناصر کا مرکب ہے، لیکن انا کساغورث اتنے پر قانع نہ ہوا۔ اُس نے نشاندہی کی کہ روٹی اور پانی سے بال، وریدیں، شریانیں، گوشت، پٹھے، ہڈیاں اور باقی چیزیں بنیں۔ اُس نے سوال کیا کہ ''کسی ایسی چیز سے بال کیسے بن سکتے سکتا ہے جو خود بال نہیں؟'' یہ الفاظ ایمپی ڈوکلیز پر براہ راست تنقید کا تاثر رکھتے ہیں۔

انا کساغورث انا کسی مینیز کے فلسفہ کا پیروکار تھا اور اپنی تکوینیات کی تفصیلات میں ہر ممکن حد تک اس فلسفہ کے قریب

رہا۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ ہر چیز ''ہوا'' ہے کیونکہ پارمینائیڈز نے اس نکتۂ نظر کو اُڑا کر رکھ دیا تھا۔ اگر دنیا کی وضاحت کرنی ہی تھی تو ایک ازلی تکثیریت کو تسلیم کرنا لازمی تھا۔ چنانچہ اُس نے ازلی ''ہوا'' کو ایک ایسی دنیا کے ساتھ بدل دیا جس میں تمام چیزیں اکٹھی اور مقدار و قلیل پن دونوں حوالوں سے محدود تھیں۔ اس کی تفسیر یہ کی گئی کہ ازلی کمیت غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہے، لیکن یہ تقسیم کتنی ہی دور تک کیوں نہ کر دی جائے اس کا ہر حصہ بدستور تمام ''چیزوں'' پر مشتمل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ کل جیسا ہی ہوگا۔

لیکن ایسا ہونے پر بھی ہم دنیا کی توضیح میں آگے نہیں بڑھتے، کیونکہ ایک ''بیج'' کو دوسرے ''بیج'' سے ممیّز کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہر چیز اپنے اندر ہر چیز کا ایک ''حصہ'' رکھتی ہے (چاہے اُسے کتنی ہی باریکی تک کیوں نہ تقسیم کیا گیا ہو) لیکن کچھ چیزوں میں ایک چیز کا حصہ زیادہ اور دیگر میں کسی اور چیز کا حصہ زیادہ ہوتا ہے۔

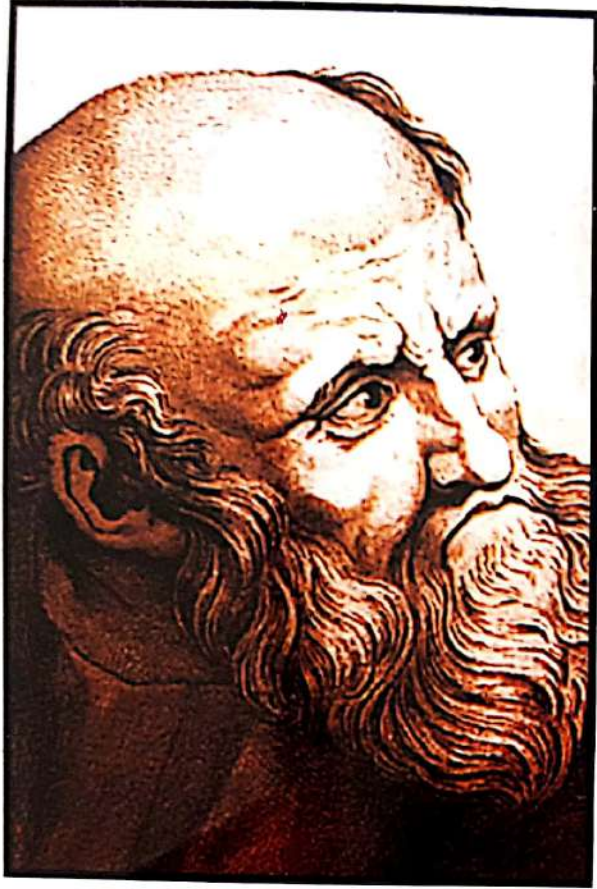
چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمیں معلوم اس دنیا میں موجود تفاوتوں کی وضاحت اُن میں شامل حصوں کے مختلف تناسبات سے ہوتی ہے۔ ہر چیز کا نام اُس میں موجود غالب حصے کی مناسبت سے ہے، حالانکہ بہ امر حقیقت اُس میں ہر ایک چیز شامل ہوتی ہے۔ مثلاً برف سفید کے ساتھ ساتھ کالی بھی ہے، لیکن ہم اسے سفید کہتے ہیں کیونکہ سفید رنگ کالے پر غالب ہوتا ہے۔ اناکساغورث نے کہا کہ ہر ایک ''بیج'' میں شامل ''اشیا'' روایتی متضادات ہیں — گرم اور سرد، تر اور خشک، وغیرہ۔ وہ انہی کے متعلق بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''ایک دنیا کی اشیا دوسری دنیا کی اشیا سے کٹی ہوئی نہیں ہیں۔'' ایمپی ڈوکلیز نے ان چاروں متضادات کو بذات خود ایک ماخذ بتایا تھا، جبکہ اناکساغورث کے ہر ایک ''بیج'' میں وہ بھی موجود ہیں۔

دوسرا، یعنی حرکت کے ماخذ کا مسئلہ جوں کا توں رہا۔ جب تمام چیزیں اکٹھی ہیں تو ہم دنیاوی حالت سے گزر کر کثیر الجہت معلوم حقیقت کی جانب کیسے جائیں؟ ایمپی ڈوکلیز کی طرح اناکساغورث بھی حرکت کا ماخذ بتانے کے لیے کائنات صغیر (microcosm) پر غور کرتا ہے۔ اُس نے اسے ''ذہن'' یا ''استدلال'' (Nous) کا نام دیا — خالص، بے جذبہ منطق۔ یہ حرکت کے ساتھ ساتھ ہمارے اندر موجود علم کا ماخذ بھی ہے۔ تاہم، وہ ایک غیر دنیاوی قوت کا تصور تشکیل دینے میں کامیاب نہ ہو سکا۔

اناکساغورث کا nous کا تصور ہی فلسفے میں اُس کی حقیقی حصہ داری خیال کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن نے دو مرحلوں میں کائنات تشکیل دی: اول، ایک گردشی اور ترکیبی (Mixing) عمل کے ذریعہ جو ہنوز جاری ہے: اور دوم، جان دار اشیا کی ترقی کے ذریعہ۔ پہلے مرحلے میں تمام ''تاریکی'' نے مل کر رات بنائی، تمام ''مائع'' کے ملنے سے سمندر بنے، وغیرہ۔ ''ایک جیسے'' عناصر کی باہمی کشش کا یہی عمل دوسرے مرحلے میں بھی واقع ہوا جب ذہن نے بڑی مقدار میں گوشت اور دیگر عناصر کو مجتمع کیا۔ یہ مرحلہ جانور اور پودے کے بیجوں کے ذریعہ عمل میں آیا جو اصل مرکب میں خلقی تھے۔ اناکساغورث کے مطابق، جان دار اشیا کی نشوونما نامیاتی اجسام کے اندر ذہن کی طاقت پر منحصر ہے۔ یہی طاقت اُنہیں اردگرد کے مرکبات سے غذا اخذ کرنے کے قابل بناتی ہے۔

اناکساغورث یونانی فلسفہ کی تاریخ میں ایک اہم موڑ کی نمائندگی کرتا ہے: ارسطو نے اُس کا nous کا تصور اپنایا: جبکہ

اُس کے نظریہ بیج (یا جوہر/ ایٹم) نے فلسفی دیماکریٹس کے ایٹمی نظریہ کی راہ ہموار کی۔ اُس کے شاگردوں میں یونانی ریاست کار پیریکلیز، یونانی ڈرامہ نگار یوری پیڈیز اور غالباً سقراط بھی شامل تھا۔ وہ 30 سال تک ایتھنز میں تعلیم دیتا رہا اور اس شہر کو آئندہ تقریباً ایک ہزار سال کے لیے فلسفہ کا گہوارہ بنا دیا۔

ایمپی ڈوکلیز

پیدائش:	490 قبل مسیح (اندازاً)
وفات:	430 قبل مسیح
ملک:	یونان
اہم کام:	"فطرت کے بارے میں"

''تمام عناصر جہاں سے آئے وہیں واپس لوٹیں گے۔ ہمارے جسم مٹی میں، خون پانی میں، حرارت آگ میں اور سانس ہوا میں۔''

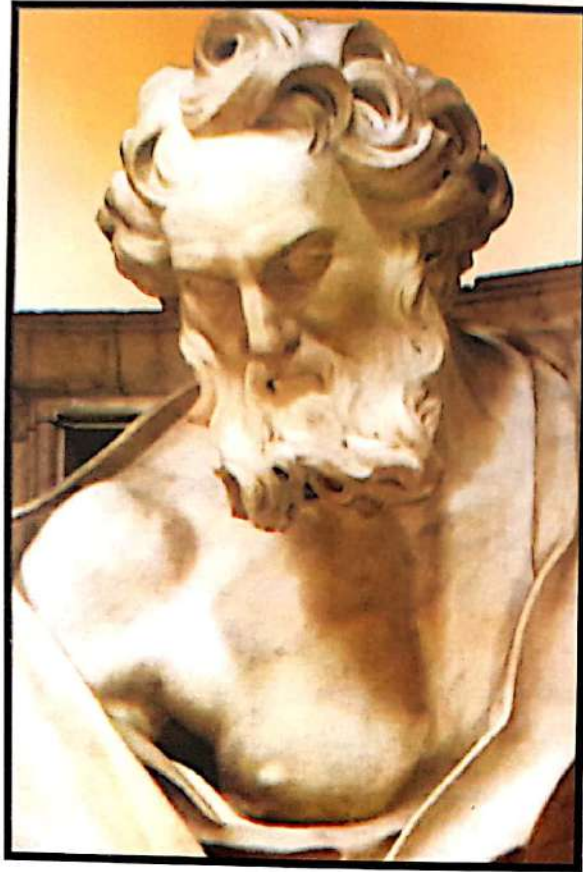
ایمپی ڈوکلیز

ایمپی ڈوکلیز

یونانی فلسفی، ریاست کار اور شاعر ایمپی ڈوکلیز اگیری گینٹم، سسلی میں پیدا ہوا۔ وہ قبل از سقراط فلسفیوں میں ممتاز مقام رکھتا ہے۔ بطور شاعر بھی اُس نے بعد میں آنے والے شعرا مثلاً لوکریٹیئس پر عمیق اثرات مرتب کیے۔ اُس کی زندگی کے متعلق معلومات کا سب سے بڑا ذریعہ ڈایوجینز لائرٹیئس کی ''ممتاز فلسفیوں کی سوانحات'' ہے۔ غالباً اُلوہی حیثیت اور معجزاتی قوتوں کا حامل ہونے کا دعویٰ کرنے کے باعث ہی وہ متعدد حکایات کا موضوع بن گیا۔ اُس کا تعلق ایک اہم اور امیر اشرافی خاندان سے تھا۔ اُس کے دادا نے 496 قبل مسیح کی اولمپک کھیلوں میں گھوڑ دوڑ جیتی تھی۔ یہ معلوم نہیں کہ اُس نے کہاں اور کس کے پاس فلسفہ پڑھا، لیکن روایات کے مطابق وہ پارمینائیڈز کا شاگرد تھا۔ کچھ دیگر روایات میں اُسے فیثا غورث، زینوفینز، انا کساغورث اور انا کسی ماندر کا شاگرد بھی بتایا جاتا ہے۔ وہ چاہے پارمینائیڈز کا شاگرد رہا ہو یا نہ، لیکن اُس کے کام سے بخوبی واقف اور گہرائی میں متاثر تھا۔

قرائن سے پتا چلتا ہے کہ ایمپی ڈوکلیز نے جمہوریت مخالف شہریوں کے خلاف سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ مساوات کی حمایت میں اُس کی دو تقریریں بھی ملتی ہیں۔ بحیثیت مجموعی تمام روایات اُسے ایک مقبول سیاستدان، فصیح و بلیغ مقرر اور جمہوریت و مساوات کا چیمپئن ظاہر کرتی ہیں۔ وہ فلسفی، شاعر اور سیاست دان کے علاوہ طبیب اور شافی کے طور پر بھی مشہور تھا۔

ایمپی ڈوکلیز کی طبیعات کی بنیادیں اس مفروضے پر ہیں کہ مادے کے چار ''عناصر'' (ماخذ) ہیں: مٹی، ہوا، آگ اور پانی۔ یہ زندہ مخلوقات سمیت تمام چیزوں کو تخلیق کرنے کے قابل ہیں ــــ مختلف امتزاجات اور تناسبات میں باہم ملنے کے ذریعے۔ تاہم، مرکب میں ہر ایک عنصر اپنی خصوصیات برقرار رکھتا ہے، اور ہر ایک ابدی اور غیر متغیر ہے۔ مادے کے ان چار ماخذوں کا بیان قبل از سقراط فلسفے میں متضاد مادی تخلیقی سرچشموں کی روایت کا حصہ ہے، لیکن یہ پارمینائیڈز کی تھیوریز کا جواب دینے کی کوشش بھی تھی، جس نے کہا کہ دنیا واحد اور غیر متغیر ہے کیونکہ لاشئے میں سے کچھ بھی ظاہر نہیں ہو سکتا اور کوئی بھی چیز لاشئے میں فنا نہیں ہو سکتی۔ یہ تھیوری ایلیائی (Eleatic) وحدانیت کہلائی۔

ایمپی ڈوکلیز نے جواب دینے کے لیے پارمینائیڈز کے ہی خیالات کو استعمال کیا۔ لاشئے میں سے کچھ بھی ظاہر نہیں ہو سکتا اور کوئی بھی چیز لاشئے میں فنا نہیں ہو سکتی، چنانچہ (دنیائے مظاہر کی حقیقت کو بچانے کی خاطر) یہ فرض کرنا پڑے گا کہ مرئی دنیا کی متواتر تغیر پذیری، نشوونما اور انحطاط کی تہ میں کچھ ابدی اور غیر متغیر چیز موجود ہے۔ المختصر، ایمپی ڈوکلیز کا خیال تھا کہ تمام مادہ چار بنیادی اجزا سے مل کر بنا ہے، اور کچھ بھی ہست یا معدوم نہیں ہوتا، بلکہ چیزیں اپنے بنیادی جواہر کے تناسب کی بنیاد پر ہی ہیئت تبدیل کرتی ہیں۔ ہیراکلیٹس کی طرح وہ بھی یقین رکھتا تھا کہ محبت اور نفاق کی دو قوتیں باہمی عمل درآمد کے ذریعہ

چاروں عناصر کو اکٹھا اور علیحدہ کرتی ہیں۔ نفاق ہر ایک عنصر میں بُعد اور فاصلہ پیدا کرتا ہے، محبت اُنہیں ایک دوسرے کے قریب لاتی ہے۔ حقیقی دنیا ایسے مرحلے پر ہے۔ اس میں کوئی بھی قوت غالب نہیں۔ آغاز میں محبت غالب تھی اور چاروں عناصر آپس میں مل گئے: کائنات کی تشکیل کے دوران نفاق وارد ہوا اور ہوا، آگ، مٹی اور پانی کو جدا کر دیا۔ بعد میں چاروں عناصر جزوی طور پر دوبارہ مرتب ہوئے: مثلاً چشمے اور آتش فشاں مٹی میں پانی اور آگ کی موجودگی ظاہر کرتے ہیں۔

ایمپی ڈوکلیز انواع کے ماخذ کے لیے اولین معلوم استدلالی میکنزم بیان کرتا ہے۔ اُس کے مطابق تمام انواع کا ظہور زمین میں سے ہوا۔ جہاں تک انسان کا معاملہ ہے تو سب سے پہلے ٹانگیں اور مختلف اعضا پیدا ہوئے۔ ابتدا میں یہ سب اعضا الگ الگ سرگرداں تھے۔ آخر کار محبت کی قوت نے انہیں اکٹھا کیا اور وہ جثے وجود میں آئے جن کی شکل بیل اور انسان کا ملغوبہ تھی۔ ایمپی ڈوکلیز اپنے نظریہ ارتقا میں انسانوں اور جانوروں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا۔

ایمپی ڈوکلیز پہلا ایسا فلسفی نظر آتا ہے جس نے ہمارے چیزوں کا ادراک کرنے کے طریقۂ کار کی تفصیلی وضاحت کی۔ اُس کا نظریہ (جس پر ارسطو اور تھیوفراسٹس نے تنقید کی) یہ ہے کہ تمام چیزیں لہریں جاری کرتی ہیں جو حسی اعضا کے مساموں میں داخل ہو جاتی ہیں۔ مسام اور لہریں مختلف شکلوں اور سائز کی ہونے کے باعث مخصوص اور موزوں حسی اعضا کے مساموں میں ہی داخل ہوتی ہیں۔ نیز ایک جیسے عناصر کی مطابقت کے ذریعہ ادراک حاصل ہوتا ہے: ہم آنکھ میں موجود آگ اور پانی کی مدد سے ہی بالترتیب ہلکے اور گہرے رنگوں کا ادراک کرتے ہیں، نتھنوں میں موجود سانس بو کا ادراک ممکن بناتی ہے۔

بدیہی طور پر تناسخ ارواح (آواگون) پر کڑا ایمان رکھنے والے ایمپی ڈوکلیز نے اعلان کیا کہ گناہ گاروں کو 30,000 موسموں تک مختلف فانی جسموں میں جنم لینا ہوگا۔ اس سزا سے بچنے کے لیے تقویٰ اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ اُس کے خیال میں تقویٰ اختیار کرنے کے لیے جانوروں کا گوشت کھانے سے اجتناب لازمی ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ اُن کی روحیں کبھی انسانی جسموں میں مقیم رہ چکی ہوں۔ وہ جانوروں کا گوشت کھانے کو خوف ناک ترین گناہوں میں شمار کرتا ہے۔

ایک روایت کے مطابق خود ساختہ دیوتا ایمپی ڈوکلیز نے پیروکاروں کو اپنی اُلوہیت کا یقین دلانے کے لیے Etna پہاڑ کے آتش فشانی گڑھے میں کود کر جان دے دی تھی۔ (انگلش شاعر میتھیو آرنلڈ نے "Empedocles on Etna" میں اسی روایت کو بنیاد بنایا) معاصرین کے خیال میں وہ واقعی محض ایک فانی انسان سے بڑھ کر تھا۔ کہتے ہیں کہ ارسطو نے اُسے علم بدایع کا موجد قرار دیا اور گیلن (جالینوس) اُسے اطالوی طِب کا بانی سمجھتا تھا۔ لوکریٹیس نے اُس کی مسدس شاعری کو سراہا۔ آج اُس کی نظم ''فطرت کے بارے میں'' کی کوئی 400 سطریں اور ''تطہیرات'' کے کوئی 100 اشعار ہی ہم تک پہنچتے ہیں۔ لیکن طب، فلسفہ، سائنس اور تکوینیات میں اُس کے اثرات واضح ہیں۔

ژینو

پیدائش:	488 قبل مسیح
وفات:	430 قبل مسیح (اندازاً)
ملک:	یونان
اہم کام:	معدوم تحریریں

''زندگی کا مقصد فطرت کے ساتھ ہم آہنگ رہنا ہے۔''

ژینو

ژینو

اٹلی میں ایلیا (ویلیا) کا رہنے والا ژینو ایلیاٹک فلسفی اور پارمینائیڈز کا پسندیدہ شاگرد تھا۔ وہ 48 برس کی عمر میں پارمینائیڈز کے ہمراہ ایتھنز گیا۔ غالباً اُس نے کچھ عرصہ ایتھنز میں ہی گزارا۔ کہتے ہیں کہ اُس نے 100 مینے کے عوض پیریکلیز اور کالیاس جیسے لوگوں کو اپنے عقائد کے متعلق بتایا۔ ژینو نے پارمینائیڈز کو قانون سازی میں مدد دی۔ اُس کی آزادی سے محبت کا اظہار اُس بلند حوصلگی سے ہوتا ہے جس کے ساتھ اُس نے اپنے آبائی ملک کو ایک جابر فرمانروا سے نجات دلانے کے لیے جان خطرے میں ڈالی۔ اس حوالے سے اختلاف پایا جاتا ہے کہ وہ فرمانروا کا تخت اُلٹنے کی کوشش میں مارا گیا یا زندہ بچ گیا۔ اُس جابر فرماں روا کے نام کے متعلق بھی اختلاف ہے۔

ژینو نے اپنی تمام تر توانائیاں پارمینائیڈز کے نظامِ فکر کی وضاحت کرنے اور اُسے باقاعدہ صورت دینے میں صرف کیں۔ افلاطون سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ ژینو پارمینائیڈز سے کوئی پندرہ برس چھوٹا تھا اور جوانی میں پارمینائیڈز کے دفاع میں تحریریں لکھیں۔ چونکہ اُس کی زیادہ تر تحریریں دست بردِ زمانہ کا شکار ہو چکی ہیں، اس لیے ارسطو کی ''طبیعات'' (کتاب 6، باب 9) ہی کچھ معلومات فراہم کرتی ہے۔ ارسطو نے اُسے ''جدلیات کا موجد'' کہا۔ وہ خاص طور پر اپنے پیراڈاکسز کے لیے مشہور ہے جنہوں نے منطقی اور ریاضیاتی رجحان کو تقویت دی۔ دوام اور لامتناہیت کے بے کم و کاست تصورات تشکیل پا جانے تک یہ پیراڈاکسز ناقابلِ حل رہے۔

ژینو نے ''واحد'' (غیر مرئی حقیقت) کے وجود کا پارمینائیڈ عقیدہ تجویز کرنے کے لیے ''متعدد'' (یعنی قابلِ تمیز خواص اور حرکت کے قابل چیزیں) کے وجود پر عام فہم عقیدے کو جھٹلانے کی کوشش کی۔ جو لوگ سمجھتے تھے کہ پارمینائیڈز کا واحد ہستی کا نظریہ غلط ہے، ژینو نے اُنہیں جواب دینے کے لیے یہ ثابت کرنا چاہا کہ زمان و مکاں میں کثیر چیزوں کے وجود کا مفروضہ اور بھی زیادہ غلط تھا۔

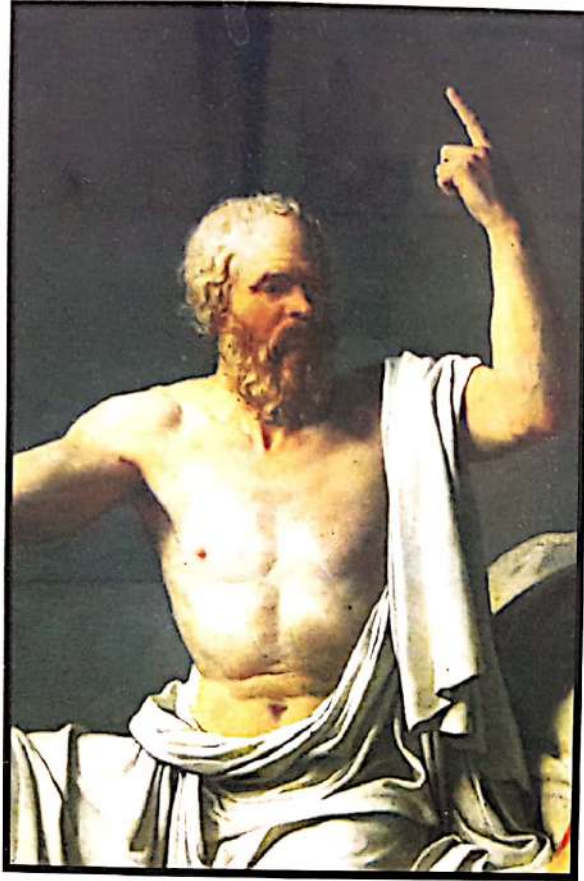
ژینو نے تین قضیے استعمال کیے: اول یہ کہ ہر ایک اکائی مقدار (Magnitude) کی حامل ہے: دوم، کہ یہ غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہے: اور سوم، کہ یہ ناقابل تقسیم ہے۔ تاہم، اُس نے ہر ایک قضیے کے حق میں دلائل دیے۔ پہلے قضیے کے لیے وہ دلیل دیتا ہے کہ جو چیز کچھ اضافہ یا منفی کیے جانے پر بڑھتی یا گھٹتی نہ ہو تو دوسری اکائی کچھ بھی نہیں۔ دوسرے قضیے کے لیے اُس کی دلیل ہے کہ اکائی واحد ہونے کے ناتے متجانس (Homogeneous) ہے اور اسی لیے اگر یہ قابل تقسیم ہو تو ایک کے بجائے دوسرے نقطے پر قابل تقسیم نہیں ہو سکتی۔ تیسرے قضیے کے دفاع میں وہ کہتا ہے کہ اکائی اگر قابلِ تقسیم ہو تو لامحدود طور پر قابل تقسیم ہوتی ہے۔ یہ کافی پیچیدہ دلائل ہیں اور انہیں سمجھنے میں کافی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

اس لیے آیئے ذرا تفصیل سے کوشش کرتے ہیں۔

ژینو کے دلائل کو دو گروپوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلے گروپ کے پیراڈاکسز تکثیرات (Multiplicity) کے خلاف ہیں اوران کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ ''لامحدود'' یا مسلسل کا اکائیوں پر مشتمل ہونا ممکن نہیں — چاہے وہ اکائیاں کتنی ہی چھوٹی اور کتنی ہی زیادہ ہوں۔ اس حوالے سے دو مرکزی دلائل دیے گئے: (1)- اگر ہم فرض کرلیں کہ لکیر کا ایک ٹکڑا بہت سے نقطوں سے مل کر بنا ہے، تو ہم ہمیشہ اُسے دو ٹکڑوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، اور اُن دونوں ٹکڑوں کو مزید تقسیم کرنا بھی ممکن ہو گا۔ یہی عمل جاری رکھنے پر ہم کبھی بھی آخری نقطے تک نہیں پہنچتے، اس لیے لکیر نقطوں پر مشتمل نہیں ہوسکتی۔ (2)- لکیر میں موجود نقطے محدود بھی ہیں اور لامحدود بھی۔ ان کی تعداد محدود اس لیے ہے کیونکہ ایک نقطے تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔ تاہم لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے یہ لامحدود ہے۔ چنانچہ لکیر کو بہت سے نقطوں پر مشتمل فرض کرنا تناقضی ہے۔

ژینو کے دلائل کا دوسرا گروپ حرکت سے متعلق ہے۔ انہوں نے زماں کا عنصر متعارف کروایا، اوران کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ جس طرح لکیر نقاط کا مجموعہ نہیں، اُسی طرح وقت بھی لمحات کا مجموعہ نہیں۔ اس حوالے سے چار دلائل دیے گئے: اُڑتا ہوا تیر حالت سکون میں ہے۔ کسی بھی مخصوص لمحے میں یہ مکاں میں اپنی ہی طوالت کے برابر ہے، اور لہٰذا اُس لمحے میں ساکن ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ تمام لمحات میں ساکن ہوگا۔ ان سکون کی حالتوں کی ایک غیر متناہی تعداد کا مجموعہ حرکت نہیں کہلا سکتا ہے۔

یہ دلیل بہت مشہور ہے اور باقی تین دلائل پر بحث زیادہ دقیق ہوگی۔ ژینو اصل میں اپنے مخالفین کے خلاف دلائل دے رہا تھا۔ فیثا غورث پسند اعداد پر مشتمل تکثیریت پر یقین رکھتے تھے اور ان اعداد کو توسیع شدہ اکائیاں خیال کیا جاتا تھا۔ کانٹ، ہیوم اور ہیگل نے ژینو کے پیراڈاکسز کا حل پیش کرنے کی کوشش کی۔ آج ریاضی دان، طبیعات دان اور سائنس کے فلسفی اس بارے میں متفق ہیں کہ ژینو کے پیراڈاکسز کے دریافت کردہ تضادات سے بچنے کے لیے کون سے تقاضے پورا کرنا ضروری ہیں۔ مکاں، زماں اور حرکت کے تصورات کو یکسر بدلنا پڑا، اور اسی طرح خط، عدد، پیمائش وغیرہ کے ریاضیاتی تصورات کے معاملے میں بھی ہوا۔

کسی ایک شخص کو ژینو کے پیراڈاکسز حل کرنے کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نیوٹن اور لیبنز کے کیلکولس (احصا) نے گراں قدر حصہ ڈالا، اور بیسویں صدی کی ابتدا میں کینٹور اور آئن سٹائن جیسے ریاضی دانوں نے اس عمل کو انجام تک پہنچایا۔

سقراط

پیدائش: 469 قبل مسیح
وفات: 399 قبل مسیح
ملک: یونان
اہم کام: اقوال، تقریریں

''جہاں تک میرا تعلق ہے،تو میں بس اتنا جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا۔''

سقراط

سقراط

افلاطون کے وسیلہ سے مغربی فلسفہ کو نہایت گہرائی میں متاثر کرنے والا فلسفی سقراط ایتھنز میں ایک سنگ تراش سوفرو نسکس اور ایک دایاPhaenarete کے ہاں پیدا ہوا۔ اُس نے ادب، موسیقی اور جمناسٹکس میں باقاعدہ ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ بعد میں وہ سوفسطائیوں کے علم بدیع و معانی(Rhetoric) اور جدلیات سے واقف ہوا، ایونیائی فلسفیوں کے ا ذکار اور ایتھنز کے عمومی کلچر سے آشنائی پیدا کی۔ شروع میں سقراط نے اپنے باپ والا پیشہ اپنایا۔ روایت کے مطابق اُس نے تین گریسز (دیویوں) کا مجسمہ بنایا جو دوسری صدی عیسوی تک ایکروپولس کے مدخل پر ایستادہ رہا۔ سپارٹا کے ساتھ پیلو پونیشیائی جنگ میں وہ پیدل فوج میں شامل ہوا اور پوٹیڈیا (432 تا430ق م)، ڈیلیم (424ق م) اور ایمفی پولس (422ق م) کی لڑائیوں میں غیر معمولی شجاعت کا مظاہرہ کیا۔ سقراط زبانی بحث کو تحریر پر فوقیت دیتا تھا، لہٰذا اپنی بالغ زندگی کا زیادہ تر عرصہ ایتھنز کی گلیوں اور بازاروں میں بحث کے متمنی کسی بھی شخص کے ساتھ دلیل بازی کرتے ہوئے گزارا۔ بتایا جاتا ہے کہ سقراط ظاہری شکل وصورت میں غیر پُرکشش اور کوتاہ قامت مگر نہایت جفاکش اور خود منضبط تھا۔ اُس نے زندگی سے بھرپور مزہ لیا اور اپنی حاضر جوابی اور دلچسپ حسِ مزاح (جو طنز یا رواقیت سے عاری تھی) کے باعث مقبولیت حاصل کر لی۔

سقراط ایتھنز کے قوانین کی اطاعت کرتا تھا، لیکن بالعموم سیاست سے دور رہا جس کی وجہ ایک اُلوہی فہمائش تھی۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ دیوتاؤں نے اُسے فلسفہ کو مقصدِ حیات بنانے اور تعلیم دینے کے ذریعہ اپنے ملک کی بہترین انداز میں خدمت کرنے کا فریضہ سونپا ہے۔ لہٰذا وہ اہل ایتھنز کو تجزیہ نفس میں لگانے اور اُن کی روحانی نگہداشت میں مصروف ہو گیا۔ سقراط نے کہا ''اپنے آپ کو پہچانو۔'' وِل ڈیورنٹ کی رائے میں اصل فلسفہ تبھی شروع ہوتا ہے جب انسانی ذہن اپنی طرف متوجہ ہو جائے اور خود کو پرکھنے کی صلاحیت پیدا کر لے۔ کیا اپنی ذات کا تجزیہ کرنا اور نتیجتاً کسی صریح یقین تک پہنچنا ممکن ہے؟ سقراط کا ایک مقولہ بہت مشہور اور مقبول ہے۔ ''میں ایک بات بخوبی جانتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا۔'' تو کیا تلاشِ ذات، ساری زندگی فلسفیانہ بحثوں کی نذر کرنے کا انجام محض ''میں کچھ نہیں جانتا'' ہے؟ شاید سقراط کا یہ جملہ اُس کی انکساری کا ثبوت ہے جس کی وجہ سے لوگوں کو اُس میں اور بھی زیادہ دلچسپی پیدا ہوئی۔ سقراط کی سب سے بڑی کامیابی سننے والوں کو سوچنے اور مسلّمہ قوانین اور دستوروں کے بارے میں سوال اُٹھانے اور اُن پر شک کرنے کی تحریک دینا تھی۔

اگر آپ طے شدہ حالات پر سوال اُٹھانے اور نئی راہیں تلاش کرنے کے متمنی ہیں تو عموماً سب سے پہلے اپنے قریب ترین لوگوں سے بیگانے ہو جاتے ہیں۔ آسمان کی وسعتوں میں سیاحت کرنے والا ذہن مسلسل حقیقی مادی حالات سے بے

بہرہ رہتا ہے۔ سقراط کے ذریعہ معاش کے متعلق کسی کو معلوم نہ تھا، وہ اپنے بچوں اور بیوی کی بھی کوئی پروانہ کرتا۔ اُس کی بیوی ژان تی پے کا نام تاریخ میں ''جھگڑالو اور لڑاکی عورت'' کا ہم معنی بن گیا۔

سقراط نے کوئی کتاب نہ لکھی اور کوئی باقاعدہ فلسفیانہ مکتب قائم نہ کیا۔ اُس کی شخصیت اور اندازِ فکر کے بارے میں تمام قطعی معلومات کا ماخذ اُس کے دو ممتاز ترین شاگردوں کی تحریریں ہیں۔ ایک شاگرد افلاطون تھا جس نے کہیں کہیں اپنے نظریات بھی سقراط کے کھاتے میں ڈال دیے۔ دوسرا شاگرد ژینوفون، ایک نثر نگار تھا جو اُستاد کے متعدد عقائد کو سمجھنے میں غالبًا ناکام رہا۔ افلاطون نے سقراط کو لاعلمی کے ایک ہجویہ پردے کے پیچھے چھپا ہوا اور ذہنی ہوشیاری اور دانائی کا حامل بیان کیا جس کے باعث وہ بڑی آسانی کے ساتھ دلائل پیش کرتا تھا۔

فلسفے میں سقراط کی حصہ داری بنیادی طور پر اخلاقی نوعیت کی تھی۔ انصاف، محبت اور نیکی جیسے تصورات کی معروضی تفہیم پر یقین اور حاصل کردہ خود آگہی اُس کی تعلیمات کی اساس تھی۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ تمام بدی لاعلمی اور جہالت کا نتیجہ ہے اور کوئی بھی شخص اپنی مرضی سے برا نہیں بنتا۔ چنانچہ نیکی علم ہے، اور راست بات کا علم رکھنے والا شخص درست رویہ ہی اختیار کرے گا۔ اُس کی منطق نے استدلال اور عمومی تعریفات کے لیے جستجو پر خصوصی زور دیا، جیسا کہ نوجوان ہم عصر اور شاگرد افلاطون اور افلاطون کے شاگرد ارسطو کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ ان فلسفیوں کی تحریروں کے ذریعہ سقراط نے بعد کی مغربی فکر کے دھارے پر عمیق اثرات مرتب کیے۔

سقراط کی دوستی اور اثر میں آنے والا ایک مفکر اینٹی تھینز تھا جس نے رواقی فلسفیانہ مکتب کی بنیاد رکھی۔ سقراط ارسطی پس (Aristippus) کا بھی اُستاد تھا جو تجربے اور مسرت کے سائرینی (Cyrenaic) فلسفے کا بانی بنا۔ اپی قورس کا زیادہ عالی شان فلسفہ ارسطی پس کی فکر کی ہی ترقی یافتہ صورت تھا۔ یونانی فلسفی Epictetus، رومن فلسفی سینیکا اکبر اور رومن شہنشاہ مارکس اوریلیئس جیسے رواقیوں نے سقراط کو اعلیٰ تر زندگی کی تجسیم اور راہنما خیال کیا۔

سقراط کی موت نے اُس کی شخصیت کو اور بھی زیادہ پُرکشش بنا دیا۔ اگرچہ وہ ایک محبِ وطن اور عمیق مذہبی یقین کا حامل شخص لیکن بہت سے ہم عصر اُسے شک کی نظر سے دیکھتے اور ایتھنی ریاست و مروج مذہب کی جانب اُس کے رویے کو ناپسند کرتے تھے۔ 399 قبل مسیح میں اُس پر ریاست کے دیوتاؤں کو نظر انداز کرنے اور نئے معبود متعارف کروانے کا الزام عائد کیا گیا۔ (یاد رہے کہ سقراط اکثر ''باطنی داخلی آواز'' کا ذکر کیا کرتا تھا)۔ اُسے نوجوان نسل کا اخلاق بگاڑنے اور انہیں جمہوریت کے اصولوں سے دور ہٹانے کا موردِ الزام بھی ٹھہرایا گیا، اور اُسے غلط طور پر سوفسطائیوں کے ساتھ بھی جوڑا گیا۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ مزاحیہ شاعر ارسٹوفینز نے اپنے کھیل ''بادل'' میں اُس کا مذاق ایک ''دکانِ فکر'' کے ایسے مالک کے طور پر اُڑا دیا تھا جہاں نوجوانوں کو بدترین استدلال اعلیٰ ترین استدلال کی صورت میں پیش کرنا سکھایا جاتا تھا۔

افلاطون کی "Aplology" سے پتا چلتا ہے کہ سقراط نے مقدمے میں اپنا دفاع کرتے ہوئے کیا کہا۔ وہ بڑی بے باکی اور جرأت کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے نظریات پر ڈٹا رہا۔ ''منصفوں'' نے اُسے موت کی سزا دی، حالانکہ بہت کم لوگوں نے اس فیصلے کے حق میں ووٹ ڈالے تھے۔ ایتھنی قانونی دستور کے مطابق سقراط نے اپنی موت کے خلاف طنزیہ جوابی

دعویٰ دائر کیا اور تجویز دی کہ اُسے بس تھوڑا سا جرمانہ ہی کر دیا جائے کیونکہ وہ ایک فلسفیانہ مشن کے حامل انسان کے طور پر ریاست کے لیے قابلِ قدر ہے۔ منصف اس تجویز پر اتنے سیخ پا ہوئے کہ سقراط کی سزائے موت کے حق میں ووٹوں کی تعداد کافی بڑھ گئی۔

سقراط کے دوستوں نے اُسے جیل سے بھگانے کا منصوبہ بنایا لیکن وہ قانون کی اطاعت کرنا اور اپنے نصب العین کی خاطر جان دینا زیادہ بہتر سمجھتا تھا۔ اُس نے زندگی کا آخری دن دوستوں اور مداحوں کے درمیان گزارا اور شام کے وقت بڑے سکون سے زہر کا پیالہ پی لیا (جیسا کہ اُس دور میں سزائے موت دینے کا دستور تھا)۔ افلاطون نے سقراط کے مقدمے اور موت کا حال ''Apology''، ''Crito'' اور ''Phaedo'' میں بیان کیا ہے۔

ڈیماکریٹس

پیدائش:	460 قبل مسیح
وفات:	370 قبل مسیح
ملک:	یونان
اہم کام:	نظریۂ جوہریت

"کائنات میں موجود ہر چیز اتفاق اور لزوم کا ثمر ہے۔"

ڈیماکریٹس

ڈیماکریٹس

کائنات کا ایٹمی نظریہ پیش کرنے والا یونانی فلسفی ڈیماکریٹس ابدیرا میں پیدا ہوا۔ کچھ محققین اُس کا سن پیدائش 490 قبل مسیح بھی بتاتے ہیں۔ اُس کے باپ کا تعلق ایک اعلیٰ اور امیر کبیر خاندان سے تھا جس نے شاہِ فارس زرکسیز (ارتخشستا) کی ایشیا واپسی پر اُس کی فوج کو ضیافت دینے کے لیے کافی رقم خرچ کی۔ اس خدمت کے عوض زرکسیز نے اُسے اور دیگر اہل ابدیرا کو گراں قدر تحائف دیے اور اپنے متعدد کاہن اُن کے پاس ہی چھوڑ گیا۔ ڈایوجینز لارٹیئس کے مطابق ڈیماکریٹس نے انہی کاہنوں (Magi) کے پاس فلکیات اور الٰہیات کا مطالعہ کیا۔ اپنے باپ کی وفات کے بعد وہ دانش کی تلاش میں سفر پر روانہ ہوا اور ترکہ میں ملنے والی ساری دولت اِسی مقصد میں لگائی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ مصر، ایتھوپیا، فارس اور ہندوستان گیا۔ یہ امر یقینی نہیں کہ آیا وہ اپنے اسفار کے دوران ایتھنز گیا یا اناکساغورث کے پاس مطالعہ کیا یا نہیں۔ اپنی زندگی کے ایک مرحلے پر اُس نے فیثاغورث ازم کی تعلیم حاصل کی اور لیوسی پس کا شاگرد بنا۔ کئی سال تک سفر کرنے کے بعد وہ واپس ابدیرا آیا تو ساری دولت صرف ہو چکی تھی۔ تاہم، اُس کے بھائی داموسس نے اُسے سہارا دیا۔ ابدیرا میں مروج قانون کے مطابق میراث میں حاصل ہونے والی دولت کو ضائع کر دینے والا شخص تجہیز و تکفین کے حقوق سے محروم ہو جاتا تھا۔ ڈیماکریٹس نے اس رسوائی سے بچنے کی خاطر عوامی لیکچر دیے۔ پیٹرونیئس بتاتا ہے کہ وہ جڑی بوٹیوں، نباتات اور پتھروں کی خوبیوں سے واقف تھا، اور اُس نے اپنی زندگی قدرتی اجسام پر تجربات کرنے میں گزاری۔ قدرتی مظاہر کے علم نے اُسے شہرت دلا دی۔ وہ موسمیاتی تبدیلیوں کی پیش گوئیاں کرنے لگا۔ اس قابلیت نے لوگوں کو اس یقین کی جانب مائل کیا کہ وہ مستقبل کے واقعات کی پیش گوئی کر سکتا تھا۔ وہ نہ صرف اُسے عام فانی انسانوں سے برتر سمجھنے لگے، بلکہ اپنے عوامی امور بھی اُس کے کنٹرول میں دینے کی خواہش ظاہر کی۔ ڈیماکریٹس نے سرگرمی سے بھرپور زندگی پر تفکرانہ زندگی کو ترجیح دی اور عوامی اعزازات کو قبول کرنے سے انکار کر کے اپنی باقی زندگی عزلت میں گزاری۔

ڈیماکریٹس کے طبیعی اور تکوینیاتی نظریات اپنے اُستاد لیوسی پس کے نظریات کا ہی مفصل اور باقاعدہ منظم ورژن تھے۔ دنیا کے بدلتے ہوئے طبیعی مظاہر کو بیان کرنے کی کوشش میں ڈیماکریٹس نے زور دیا کہ خلا یا لاشے (Void) کو بھی موجود سمجھا جاتا اُتنا ہی بجا تھا جتنا کہ حقیقت یا ہستی کو۔ اُس نے لاشئے کو ایک لامحدود خلا تصور کیا جس میں ہستی (یعنی طبیعی دنیا) کو بنانے والے ایٹم محدود تعداد میں حرکت کرتے ہیں۔ یہ ایٹم ابدی اور غیر مرئی ہیں، اس قدر چھوٹے کہ اُن کی مزید تخفیف ممکن نہیں۔ (اِسی وجہ سے اُن کا نام ایٹم یعنی ناقابلِ تقسیم رکھا۔ اُردو میں اس کا ترجمہ لاتجزیٰ بھی کیا جاتا ہے، یعنی جس کے مزید اجزا نہ کیے جا سکیں۔) ایٹم بے مسام ہیں اور اپنی زیر قبضہ تمام جگہ کو پُر کر دیتے ہیں۔ اُن کے درمیان صرف

شکل، ترتیب، مقام اور تعداد کا فرق ہے۔ لیکن مقدار میں اختلاف کے نتیجہ میں کیفیتی اختلاف محض ظاہری ہیں۔ ایٹموں کی مختلف ترتیب اور امتزاجات ہماری حسیات کو مختلف انداز میں متاثر کرتے ہیں۔ کوئی چیز محض اصطلاحی مفہوم میں گرم یا سرد، شیریں یا ترش، سخت یا نرم ہے، حقیقی چیز صرف اور صرف ایٹم اور خلا ہیں۔ چنانچہ پانی اور لوہے کے ایٹم ایک جیسے ہیں لیکن پانی کے ایٹم نرم، گول اور گٹھاؤ کے قابل نہ ہونے کے باعث آگے ہی آگے لڑھکتے جاتے ہیں، جبکہ لوہے کے ایٹم سخت، کھردرے، غیر ہموار ہونے کے باعث آپس میں گھ کر ایک ٹھوس جسم بناتے ہیں۔ چونکہ تمام مظاہر ایک ہی جیسے ابدی ایٹموں پر مشتمل ہیں، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ قطعی معنوں میں کچھ بھی وجود میں آتا اور نہ ہی نابود ہوتا ہے۔ البتہ ایٹموں کے مرکبات بڑھوتری اور تخفیف کے ذمہ دار ہیں، اور یہی امر کسی چیز کے ظہور اور معدومیت، یا ''پیدائش'' اور ''موت'' کی وضاحت کرتا ہے۔

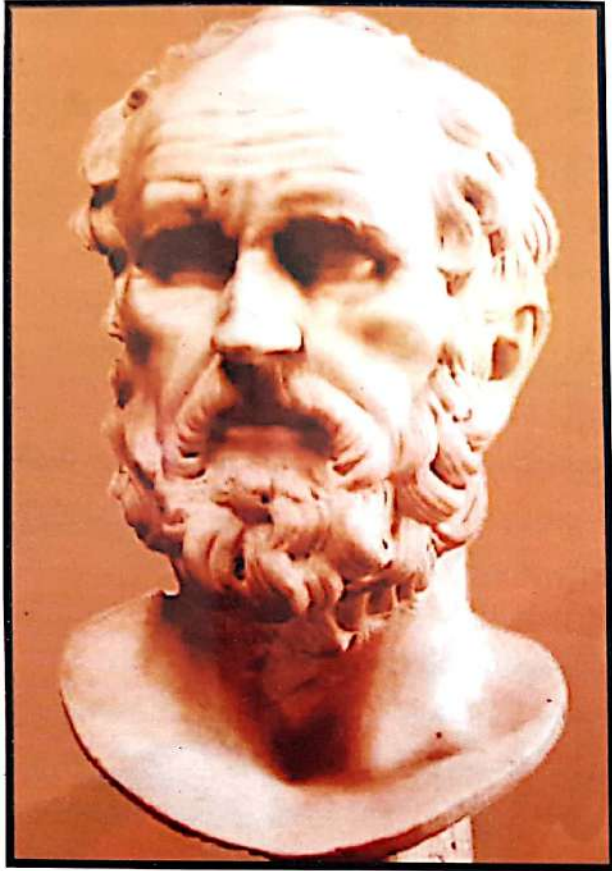
ڈیماکریٹس کے مطابق جس طرح ایٹم بے علت اور ابدی ہیں، اُسی طرح حرکت بھی ہے۔ ڈیماکریٹس نے ایک خالصتاً مکینکل نظام کے طے شدہ اور ''لازمی'' قوانین پیش کیے۔ اس نظام میں ایک ذہین علت کی ضرورت نہیں تھی جو کسی مقصد کے پیش نظر مصروف عمل ہو۔ اُ [illegible] نے کائنات کی ابتدا کی وضاحت یوں کی۔ آغاز میں ایٹم تمام سمتوں میں حرکت کرتے تھے — یہ ایک قسم [illegible] ت تھی۔ چنانچہ تصادم ہوئے اور ایک چکردار حرکت کے باعث ایک جیسے ایٹم اکٹھے ہو گئے اور متحد ہو کر زیادہ بڑے اجسام اور دنیاؤں کو تشکیل دیا۔ یہ سب کچھ کسی مقصد یا خاص منصوبے کے تحت نہیں ہوا، بلکہ محض ''ضرورت'' (Necessity) کا نتیجہ تھا — یعنی یہ ایٹموں کی فطرت کا عمومی اظہار تھا۔ ایٹم اور لاشے تعداد اور وسعت میں لامحدود ہیں، اور حرکت ہمیشہ سے موجود ہے۔ لہٰذا ہمیشہ سے ہی لامتناہی دنیائیں موجود رہی ہوں گی جو سب کی سب نشوونما اور انحطاط کے مختلف مراحل والے ایک ہی جیسے ایٹموں پر مشتمل تھیں۔

ڈیماکریٹس نے ادراک اور علم پر خاص توجہ دی۔ مثلاً اُس نے زور دیا کہ احساسات وہ تبدیلیاں ہیں جو دیگر اشیا سے خارج ہونے والے ایٹموں سے روح کے متاثر ہونے پر پیدا ہوتی ہیں۔ روح کے ایٹموں کو صرف دیگر ایٹم ہی متاثر کر سکتے ہیں۔ لیکن شیریں اور ترش جیسے احساسات خارج شدہ ایٹموں میں خلقی نہیں، کیونکہ وہ محض ایٹموں کے سائز شکل سے پیدا ہونے والے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً مٹھاس کی وجہ ایسے گول ایٹم ہیں جو سائز میں بہت زیادہ چھوٹے نہیں۔

ڈیماکریٹس ہی پہلا شخص تھا جس نے رنگ کی وضاحت کرنے کی کوشش کی۔ اُس کے خیال میں رنگ مرکبات کے مشتملہ ایٹموں کی ''پوزیشن'' کی وجہ سے ہیں۔ مثلاً سفیدی کا احساس ہموار اور چپٹے ایٹموں کا نتیجہ ہے جن کا کوئی سایہ نہیں ہوتا۔ جبکہ کالے رنگ کا احساس کھردرے اور غیر ہموار ایٹموں سے پیدا ہوتا ہے۔

ڈیماکریٹس نے مافوق الانسان عاملیت (Agency) کو حوالہ بنا کر غیر معمولی مظاہر (رعد، صاعقہ، آتش فشاں) کی وضاحت کی خواہش کو دیوتاؤں پر مقبول عام عقیدے سے منسوب کیا۔ اُس نے اخلاقیات کے بارے میں بھی لکھا اور مسرت یا ''خوش دلی'' کو اعلیٰ ترین خوبی بتایا — ایسی حالت میں جو اعتدال، ذہنی طمانیت اور خوف سے آزادی میں حاصل ہوتی ہے۔ بعد کی تواریخ میں ڈیماکریٹس کا ذکر ''خندہ زن'' فلسفی کے طور پر آتا ہے۔ جبکہ متین اور یاسیت پسند ہیراکلیٹس

کو ''بسورنے والا فلسفی'' کہا گیا۔

ڈیماکریٹس کی ایٹمی تھیوری نے بقائے توانائی اور مادے کے ناقابل تخفیف ہونے کے جدید اصولوں کی پیش بینی کی۔ ایپی قورس نے اپنے فلسفہ کے بنیادی اصول اُسی سے مستعار لیے۔

تھراسی ماکس

پیدائش: 459 قبل مسیح (اندازاً)
وفات: 400 قبل مسیح (اندازاً)
ملک: یونان
اہم کام: انصاف کے بارے میں نظریات

''میں کہتا ہوں کہ 'انصاف' اور 'درست' کا کوئی مطلب نہیں، ماسوائے طاقت ور فریق کے مفاد کے۔''

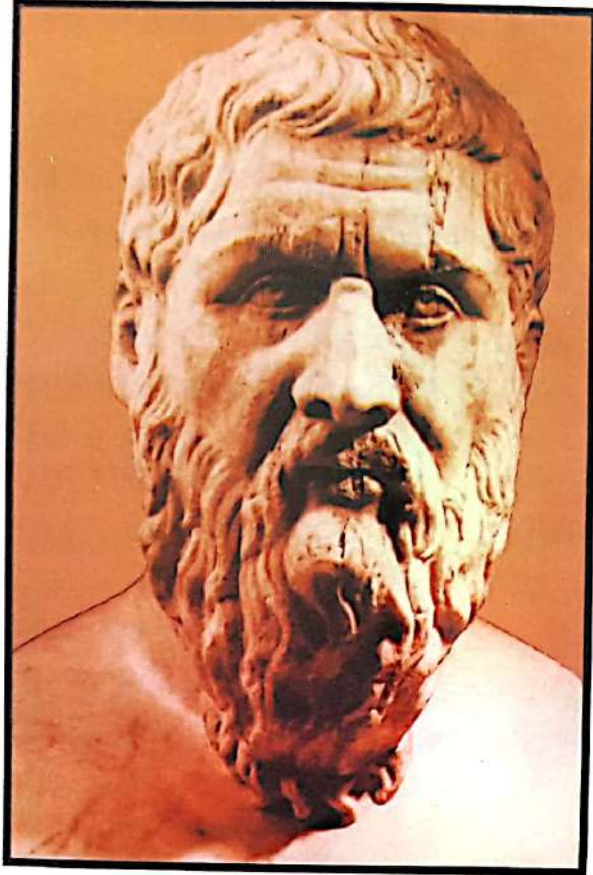
تھراسی ماکس

تھراسی ماکس

کالسیدون کا تھراسی ماکس اینٹی فون، کریٹیاس، ہپیاس، گورجیاس اور پروٹا غورث سمیت ''پرانے سوفسطائیوں'' میں سے ایک ہے۔ اُس کا دور پانچویں صدی کے اواخر کا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ تھراسی ماکس تھمینیا میں میگارا کی ایک بستی کالسیدون میں پیدا ہوا اور 427 قبل مسیح تک خود کو ایتھنز میں ایک استاد، مقرر اور تقریر نویس کے طور پر ممتاز کر چکا تھا۔ اُس کی زندگی اور کام کے متعلق اس کے علاوہ بمشکل ہی کچھ معلوم ہے۔ تھراسی ماکس کے پائیدار اثرات کی وجہ افلاطون کی ''ریاست'' کی کتاب اول میں اُس کا یادگار مقام ہے۔ اگرچہ یہ بات واضح نہیں کہ افلاطون نے جو خیالات اُس سے منسوب کیے وہ واقعی اُس کے ہیں یا نہیں، لیکن تصور عدل پر تھراسی ماکس کی تنقید زبردست اہمیت کی حامل اور پانچویں صدی قبل مسیح کے اواخر کے ایتھنز میں سوفسطائی روشن خیالی کے نمائندہ سیاسی واخلاقی نظریات پیش کرتی ہے۔

تھراسی ماکس کی تحریروں کے بچے کچھے شذرے اُس کے فلسفیانہ نظریات کا بہت کم پتا دیتے ہیں۔ وہ یا تو علم بدالع سے متعلق ہیں یا پھر اُن تقریروں کے حصے ہیں جو غالباً دوسروں کے لیے لکھی گئیں۔ لہٰذا اُنہیں تھراسی ماکس کے اصل خیالات کا نمائندہ قرار دینا مشکل ہے۔ ایک دلچسپ ترین اقتباس میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ دیوتاؤں کو انسانی معاملات سے کوئی سروکار نہیں کیونکہ وہ عدل نافذ کرنے والے معلوم نہیں ہوتے۔ تاہم، دانشوروں کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا یہ دعویٰ اُس نکتۂ نظر سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں جو افلاطون سے تھراسی ماکس نے منسوب کیا۔ ''ریاست'' کی پہلی کتاب میں افلاطون کا بیان کافی تفصیلی ہے۔ یہ بیان تاریخی اعتبار سے چاہے مشکوک سہی لیکن تھراسی ماکس کے فلسفیانہ نظریات پر کافی روشنی ڈالتا ہے۔ وہ سقراط کی اس رائے پر تنقید کرتا ہے کہ عدل ایک لازمی نیکی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ناانصافی اگر وسیع پیمانے پر ہو تو زیادہ طاقتور، زیادہ آزاد اور انصاف کی نسبت زیادہ بااختیار ہوتی ہے۔ اس حوالے سے دلائل دیتے ہوئے وہ انصاف کے متعلق تین مرکزی دعوے کرتا ہے:

1- انصاف محض زیادہ طاقتور کے مفاد میں ہے۔
2- انصاف قوانین کا مطیع ہے۔
3- انصاف دوسرے کو فائدہ پہنچانے کے سوا کچھ بھی نہیں۔

اِن تینوں دعووں کے درمیان تناؤ واضح ہے۔ یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ قانونی ضوابط پر عمل کرنے والا شخص ہمیشہ (سیاسی طور پر) طاقتور شخص کو ہی فائدہ کیوں پہنچاتا ہے، یا یہ افعال دوسروں کے مفادات ہی کیوں پورے کرتے ہیں۔ محققین نے کسی ایک دعوے کو زیادہ اہمیت دینے کے ذریعہ ان تناؤ کو حل کرنے کی کوشش کی۔

اول، Zeller اور سڑاس جیسے کچھ محققین موجود ہیں جو انصاف کے متعلق تھراسی ماکس کے خیالات کو اساسی عنصر مانتے ہیں۔ ان کے مطابق وہ فطری حق کا وکیل ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ (فطری اعتبار سے) طاقتور کا کمزور پر حکومت کرنا منصفانہ ہے۔ یہ تفسیر تھراسی ماکس کے دلائل اور ''گورجیاس'' میں افلاطون کی جانب سے کالی کلیز سے منسوب کردہ نکتۂ نظر کے درمیان مشابہتوں پر زور دیتی ہے۔

ہورانی اور گروٹے جیسے محققین کا دوسرا گروہ مُصر ہے کہ تھراسی ماکس ایک قسم کی ضابطہ پرستی (Legalism) کا حامی تھا۔ اِس شرح کی رو سے وہ ایک علاقیت پسند (Relativist) ہے جو اس بات سے منکر ہے کہ قوانین کی اطاعت کے علاوہ بھی کچھ انصاف میں شامل ہے۔

تیسرا گروپ کہتا ہے کہ تھراسی ماکس کا دعویٰ نمبر 3 ہی انصاف کے متعلق اُس کی سوچ کا بنیادی عنصر ہے۔ چنانچہ تھراسی ماکس ایک اخلاقی انا پرست بن کر اُبھرتا ہے، جس کا کہنا ہے کہ انصاف دوسروں کی فلاح کا نام ہے اور ذاتی مفاد کی خواہش اس کے منافی ہے۔ یوں وہ ایک سیاسی نظریہ دان کے بجائے اخلاقی مفکر نظر آتا ہے۔

کچھ ایسے محققین بھی ہیں جن کے خیال میں تھراسی ماکس ایک گڑبڑاہٹ کا شکار مفکر ہے۔ مثلاً کراس اور Woozley نے کہا کہ اُس نے عدل کے مختلف معیار پیش کیے اور یہ نہ سوچا کہ وہ آپس میں میل نہیں کھاتے۔ Maguire کی رائے میں ''ریاست'' کی پہلی کتاب میں تھراسی ماکس سے منسوب کردہ خیالات میں سے چند ایک ہی اُس کے اپنے ہیں۔ اور افلاطون نے اپنے دلائل کی بنیاد تیار کرنے کے لیے کچھ اور خیالات کو خواہ مخواہ اُس کے سر تھوپ دیا۔

تھراسی ماکس سے منسوب دلائل کی مختلف تعبیروں اور اختلاف رائے کے باوجود اخلاق اور سیاسی تھیوری پر اُس کے اثرات مرتب ہوئے۔ اخلاقیات کے میدان میں اُس کے خیالات کو اکثر اخلاقی اقدار کی اولین اساسی تنقید کے طور پر دیکھا گیا۔ تھراسی ماکس کا اصرار کہ ''انصاف محض زیادہ طاقتور کے مفاد میں ہے۔'' اس نقطہ نظر کی حمایت میں لگتا ہے کہ اخلاقی اقدار سیاسی لحاظ سے تعمیر ہوتی ہیں اور وہ مخصوص سیاسی طبقات کے مفادات کے عکس کے سوا کچھ بھی نہیں۔ چنانچہ، ہم تھراسی ماکس کو نٹشے کا نقیب کہہ سکتے ہیں جس نے کہا تھا کہ اخلاقی اقدار کو سماجی حوالے سے دیکھنا اور سمجھنا چاہیے۔ سیاسی اعتبار سے تھراسی ماکس کو اکثر ایک روایتی حقیقت پسندی کا نمائندہ خیال کیا گیا جو ''جس کی لاٹھی اُس کی بھینس'' کے قانون کو مانتا ہے۔ یہ نکتۂ نظر تھراسی ماکس کو عموماً اُن دلائل کے ساتھ منسلک کرتا ہے جو تھیوسی ڈائیڈز نے ''پیلوپونیشیائی جنگ کی تاریخ'' میں ایتھنیوں سے منسوب کیے۔ چنانچہ اُسے میکیاویلی کی ایک ابتدائی صورت خیال کیا جانے لگا جو ''دی پرنس'' میں ریاست کار کو ہر قسم کی اخلاقی پابندیوں سے مستثنیٰ قرار دیتا ہے۔

سی ڈی سی Reeve کی رائے میں سقراط اور تھراسی ماکس کے درمیان گفتگو سے پتا چلتا ہے کہ سوالات کرنے کا سقراطی انداز تھراسی ماکس جیسے کسی شخص کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا جو انصاف کو ایک نیکی ماننے سے صاف انکار کرتا ہے۔ اسی لیے افلاطون نے ریاست کی بقیہ کتب میں سقراط کے اخلاقی اصولوں کو توڑ مروڑ کر پیش کیا۔

افلاطون

پیدائش: اندازاً 428 قبل مسیح

وفات: اندازاً 347 قبل مسیح

ملک: یونان

اہم کام: ''مکالمات''، ''ریاست''

"ایک اچھے فیصلے کی بنیاد علم پر ہوتی ہے، نہ کہ تعداد پر۔"

افلاطون

افلاطون

مغربی فکر پر عمیق ترین اثرات مرتب کرنے والا نہایت تخلیقی فلسفی افلاطون ایتھنز کے ایک ارسٹوکریٹک گھرانے میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ارسٹون ایتھنز کے ابتدائی بادشاہوں کی نسل سے تعلق رکھتا تھا اور ماں Perictione چھٹی صدی قبل مسیح کے قانون دہندہ سولون کی دور پار کی رشتہ دار تھی۔ افلاطون ابھی بچہ ہی تھا کہ باپ مر گیا اور ماں نے Pyrilampes سے شادی کر لی جو ریاست کار پیریکلیز کا قریبی ساتھی تھا۔

عہد جوانی میں افلاطون سیاسی اولوالعزمی رکھتا تھا، لیکن ایتھنز کی سیاسی قیادت سے مایوس ہو گیا۔ انجام کار وہ سقراط کا شاگرد بنا اور اُسی کا بنیادی فلسفہ اور جدلیاتی انداز بحث اپنا لیا، یعنی سوالات، جواب اور اضافی سوالات کے ذریعہ سچائی کی جستجو۔ افلاطون نے 399 ق م میں ایتھنی جمہوریہ کے ہاتھوں سقراط کی موت اپنی آنکھوں سے دیکھی۔ شاید وہ اپنی حفاظت کے پیش نظر عارضی طور پر ایتھنز سے چلا گیا اور اٹلی، سسلی اور مصر میں گھومتا پھرتا رہا۔ 387 قبل مسیح میں افلاطون نے ایتھنز میں "اکیڈمی" کی بنیاد رکھی جسے عموماً یورپ کی پہلی یونیورسٹی کہا جاتا ہے۔ اس نے ایک جامع نصاب مہیا کیا جس میں فلکیات، حیاتیات، ریاضی، سیاسی نظریہ اور فلسفے جیسے موضوعات شامل تھے۔ ارسطو دارے کا ممتاز ترین طالب علم تھا۔

فلسفہ اور عملی سیاسیات کو ملانے کا ایک موقعہ تلاش کرتے ہوئے افلاطون 367 ق م میں سسلی گیا اور سیراکیوس کے نئے حکمران ڈائیونی سیئس اصغر کو فلسفیانہ حکومت کا فن سکھانے لگا۔ تجربے ناکام رہے۔ افلاطون 361 میں دوبارہ سیراکیوس گیا لیکن اس بار بھی سسلی کے امور میں مشغولیت سے زیادہ کامیابی نہ ہوئی۔ اُس نے اپنی زندگی کے آخری برس اکیڈمی میں لیکچر دیتے اور لکھتے ہوئے گزارے۔

افلاطون کی تحریریں مکالمے کی صورت میں تھیں، فلسفیانہ خیالات دو یا زائد افراد کے درمیان بحث یا گفتگو کے طور پر پیش کیے، پرکھے اور زیر تنقید لائے گئے۔ افلاطون کی تحریروں کی کے ابتدائی ترین مجموعے میں 35 مکالمے اور 13 خطوط شامل تھے۔ چند ایک مکالمات اور بیشتر خطوط کے استناد کا معاملہ متنازعہ ہے۔

افلاطون معروضی عینیت (Objective Idealsim) کا بانی تھا۔ عینیت پسندانہ نظریۂ دنیا کا دفاع کرتے ہوئے وہ اپنے دور کی مادیت پسندانہ فکر سے برسر پیکار رہا۔ اُس نے سقراط، فیثاغورث، پارمینائیڈز اور ہیراکلیتس کی تعلیمات کو بہت زیادہ استعمال کیا۔ ہستی یا وجود (Being) کی وضاحت کرنے کی خاطر افلاطون نے اشیا کی غیر مادی امثال کے وجود کا نظریہ وضع کیا۔ وہ ان امثال یا تمثیلات کو "Forms" یا "Ideas" (اعیان) کا نام دیتا اور وجود کے ساتھ شناخت کرتا ہے۔ یوں سمجھ لیں کہ وہ سایوں کی بنیاد پر اصل چیزوں کی مادی حیثیت کو کھوجتا ہے۔ اُس کے مطابق

''امثال'' اور ''مادہ'' کی پیداوار حسی ادراک کی دنیا ایک درمیانی حیثیت رکھتی ہے۔ امثال ابدی، ''ماورائے افلاک'' ہیں، وہ نہ جنم لیتے اور نہ ختم ہوتے ہیں، وہ زمان ومکان پر انحصار رکھتے۔ قابل ادراک اشیا عارضی، نسبتی اور زمان ومکاں پر منحصر ہیں۔

''روحِ عالم'' کی تعلیم افلاطون کی تکوینیات (علم کائنات) کا مرکز ہے، اور جس میں آباد روح کی تجسیم نو اُس کی نفسیات میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ افلاطون مختلف قابل ادراک اشیا کی بنیاد پر علم کی اقسام بیان کرتا ہے۔ صرف حقیقی طور پر موجود ''امثال'' کا معتبر علم ہی ممکن ہے۔ اس قسم کے علم کا منبع لافانی روح انسانی کا دنیائے امثال سے آگاہ رہنا ہے۔ ہم حسی اشیا اور مظاہر کا علم حاصل نہیں کر سکتے، بلکہ محض ایک قیاسی ''رائے'' قائم کرنا ہی ممکن ہے۔ افلاطون نے ''امثال'' اور قابل ادراک اشیا کے درمیان میں استدلالی علم سے قابل رسائی ریاضیاتی معروضات کو رکھا۔ شناخت اور آگہی کا طریقہ کار ''جدلیات'' ہے جسے افلاطون ایک دورُخہ عمل سمجھتا تھا، درجہ بدرجہ عمومی نوعیت کے تصورات سے اعلیٰ ترین تصورات تک جانا اور پھر نہایت عمومی تصورات سے درجہ بدرجہ نیچے کی طرف کم سے کم عمومیت کی جانب آنا۔ اس عمل میں نیچے کی طرف آنا صرف ''اشکال'' (اعیان) سے تعلق رکھتا ہے، اور اس میں قابل ادراک اشیا ملوث نہیں۔

افلاطون ایتھنی ارسٹوکریسی کا نمائندہ تھا۔ معاشرے کے بارے میں اُس کی تعلیمات نے ایک مثال ارسٹوکریٹک ریاست کی تصویر کشی کی جس کی بنیاد غلام داری محنت پر تھی۔

افلاطون کے مطابق مثالی ریاست تین طبقات پر مشتمل ہے۔ ریاست کا انتظامی ڈھانچہ تاجر اور کاروباری طبقہ چلاتا اور قائم رکھتا ہے۔ حفاظتی ضروریات عسکری طبقہ، اور سیاسی قیادت فلسفی بادشاہ فراہم کرتا ہے۔ کسی شخص کے طبقے کا تعین ایک تعلیمی علم سے ہوتا ہے جو پیدائش کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا اور اُس شخص کی دلچسپی اور قابلیت سے مطابقت رکھنے والی تعلیم کا زیادہ سے زیادہ اعلیٰ درجہ حاصل ہونے تک جاری رہتا ہے۔ سارا تعلیمی عمل کامیابی سے انجام دینے والے افراد فلسفی بادشاہ بن جاتے ہیں۔ ان لوگوں کے ذہن اس طرح ترقی یافتہ ہوتے ہیں کہ وہ اشکال کو سمجھنے اور یوں دانش مندانہ فیصلہ کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت افلاطون کے تعلیمی نظام کا اصل مقصد فلسفی بادشاہ پیدا کرنا ہی ہے۔ کارل مارکس نے کہا کہ افلاطون یونانی ''پولس'' (شہری ریاست) کی تشکیل میں تقسیم محنت کے کردار سے پوری طرح آگاہ تھا۔

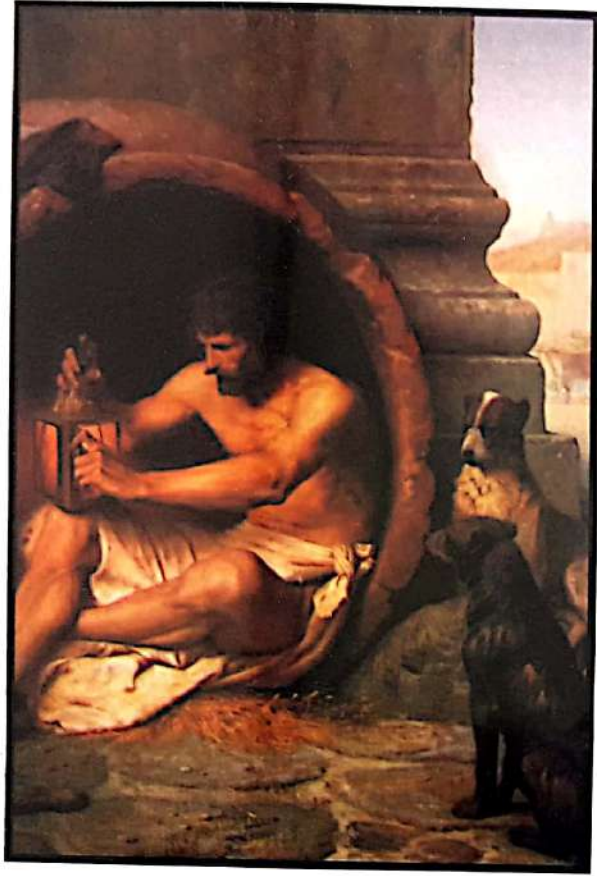
افلاطون نے روایتی فضائل اخلاق (Virtues) کو مثالی ریاست کے طبقاتی ڈھانچے سے منسلک کر دیا۔ صبر و استقامت دستکار طبقے کی منفرد خوبی ہے، ہمت وحوصلہ عسکری طبقے کا وصف ہے، اور دانائی حکمرانوں کا امتیازی نشان ہے۔ چوتھی خوبی انصاف بحیثیت عمومی معاشرے کی کردار سازی کرتی ہے۔ عادل ریاست وہ ہے جس میں ہر طبقہ دیگر طبقات کی سرگرمیوں میں مداخلت کیے بغیر اپنا اپنا کام کرے۔

افلاطون روح انسانی کو تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے: منطقی حصہ، ارادہ اور اشتہائیں۔ عادل شخص وہ ہے جس میں منطقی عنصر، ارادے کی حمایت سے، اشتہاؤں (Appetites) کو کنٹرول کرتا ہے۔ یہاں بھی ریاست کے تین طبقاتی ڈھانچے والی واضح صورت (تمثیل) موجود ہے جس میں صاحب بصیرت فلسفی بادشاہ سپاہیوں کی مدد سے باقی معاشرے پر حکومت کرتے ہیں۔

افلاطون کی اخلاقیات (اخلاقی نظام) کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ نیکی عمل ہے اور یہ سکھائی جا سکتی ہے، اور اسے نظریۂ امثال کے حوالے سے سمجھنا چاہیے۔ جیسا کہ پیچھے کہا گیا، افلاطون کے لیے مطلق ''صورت'' نیکی کی صورت ہے، اور اس صورت کا علم اخلاقی فیصلہ سازی میں رہنمائی کا ماخذ ہے۔ افلاطون نے یہ بھی کہا کہ نیکی یا اچھائی کو جاننا ہی نیکی کرنا ہے۔ اس اخذ کردہ نتیجے کا منبع افلاطون کا یہ یقین ہے کہ اخلاقی آدمی حقیقی طور پر مسرور آدمی ہے، اور چونکہ افراد ہمیشہ اپنی ہی مسرت چاہتے ہیں اس لیے وہ ہمیشہ اخلاقی کام ہی کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

آرٹ اور آرٹسٹ کے بارے میں افلاطون کا نکتۂ نظر بنیادی طور پر مخاصمانہ تھا: اگرچہ اُس نے آرٹ کی مخصوص مذہبی اور اخلاقی اقسام کو منظور کیا۔ یہاں بھی اُس کا نکتۂ نگاہ نظریۂ امثال سے تعلق رکھتا ہے۔ مثلاً ایک خوبصورت پھول ہمہ گیر تمثال ''پھول پن'' اور ''خوبصورتی'' کی نقل ہے۔ مادی پھول میں سے حقیقت یعنی امثال کا ایک مرحلہ حذف ہو گیا۔ چنانچہ پھول کی تصویر میں حقیقت کے دو مراحل کا فقدان ہے۔ اس کا یہ بھی مطلب ہوا کہ آرٹسٹ علم سے دو مراحل پیچھے ہے، اور واقعی افلاطون نے آرٹسٹوں پر گاہے بگاہے یہی اعتراض کیا کہ وہ کچھ کرتے ہیں اُس کا حقیقی علم نہیں رکھتے۔

فلسفہ کی تمام تاریخ میں افلاطون کا اثر بہت گہرا ہے۔ اُس کی موت کے بعد Speusippus اکادمی کا سربراہ بنا۔ اکادمی 529ء تک قائم رہی جب بازنطینی شہنشاہ جسٹینین اول نے بت پرستانہ (پاگان) تعلیمات کا الزام عائد کر کے اسے بند کیا۔ پہلی صدی عیسوی کے سکندریائی فلسفی فیلو جوڈیَس کے کام میں یہودی فکر پر افلاطون کا اثر واضح ہے۔ تیسری صدی عیسوی کے فلسفی پلوٹینس کے قائم کردہ نوفلاطونی مکتبۂ فکر نے افلاطونیت کو نئی صورت دی۔ ماہرین الٰہیات سکندریہ کا کلیمنٹ، اوریگن اور سینٹ آگسٹائن افلاطونی طرز فکر کے ابتدائی مسیحی نمائندے تھے۔ مسیح دینیات کے علاوہ قرونِ وسطیٰ کی اسلامی فکر پر بھی افلاطونی نظریات کا گہرا اثر مرتب ہوا، جیسا کہ ہم متعلقہ مضامین میں غور کریں گے۔

نشاۃ ثانیہ کے دوران افلاطونی اثرات کا بنیادی مرکز فلورنس کی اکیڈمی تھی جو پندرہویں صدی میں قائم ہوئی۔ اکیڈمی کے ارکان نے مارسیلیو فی چینو کی زیر قیادت اصل یونانی زبان میں افلاطون کا مطالعہ کیا۔ انگلینڈ میں افلاطونیت کو سترہویں صدی میں رالف Cudworth اور ''کیمبرج فلاطونیوں'' نے دوبارہ زندہ کیا۔ بیسویں صدی میں الفرڈ نارتھ وائٹ ہیڈ جیسے مفکرین بھی افلاطون کے اثر میں آئے۔ وائٹ ہیڈ نے تاریخِ فلسفہ کو محض ''افلاطونی فکر کے حواشی کا ایک سلسلہ'' قرار دیا۔

ڈایوجینز آف سینوپی

پیدائش: 412 قبل مسیح (اندازاً)

وفات: 323 قبل مسیح (اندازاً)

ملک: یونان (جدید ترکی)

اہم کام: ''ریاست'' (معدوم)، فلسفہ کلبیت

''مجھے نہیں معلوم کہ آیا دیوتا موجود ہیں یا نہیں، لیکن میرے خیال میں انہیں ہونا چاہیے۔''

ڈایوجینز

ڈایوجینز آف سینوپی

یونانی فلسفی ڈایوجینز کو ایک قدیم مکتبۂ فکر کلبیت (Cynicism) کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ سینوپی (جدید ترکی) میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ Cesias بینک کار تھا، اور عوامی سکے کی تحقیر کرنے کے جرم میں ملک چھوڑنے پر مجبور ہوا۔ ایک اور روایت کے مطابق یہ الزام باپ بیٹا دونوں پر لگا، اور باپ کو جیل میں ڈال دیا گیا تھا، ڈایوجینز بچ کر ایتھنز جا پہنچا۔ یہاں وہ اینٹی ستھینز کا شاگرد اور دوست بن گیا جو کلبیوں (کلبیت پسندوں) کا سربراہ تھا۔ اینٹی ستھنیز نے شروع میں اُسے شاگردی میں لینے اور گھر میں داخل ہونے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا، حتیٰ کہ ایک مرتبہ اُسے چھڑی سے مارا بھی۔ ڈایوجینز نے یہ سب کچھ خندہ پیشانی سے جھیلا اور کہا، ''اینٹی ستھینز مجھے جتنا چاہے مارلو، لیکن تمہیں کبھی کوئی اتنی سخت چھڑی نہیں مل سکے گی کہ جو مجھے تم سے دور کر دے، بشرطیکہ تم سننے کے قابل باتیں کہتے رہو۔'' اینٹی ستھینز اس جواب سے اتنا خوش ہوا کہ فوراً اسے اپنے شاگردوں میں شامل کر لیا۔

ڈایوجینز نے اپنے اُستاد کے اصولوں اور کردار کو مکمل طور پر اپنا لیا۔ کسی بھی اور مقصد کو مسترد کرتے ہوئے اُس نے مال و دولت اور اعزازات کو حقیر جانا اور تعیش پرستی کے خلاف وعظ دے کر شہرت حاصل کی۔ وہ کھردرے کپڑے کا جُبہ پہنتا، ایک تھیلا اور عصا ساتھ رکھتا اور گھروں کے پیش دالان اور عوامی مقامات پر وقت گزارتا تھا۔ وہ لوگوں کا دیا ہوا کھانا کھا کر پیٹ بھرتا۔ ان عادات و اطوار کے اعتبار سے وہ ہندوستان کے بودھ بھکشوؤں کا پیروکار اور دسویں گیارہویں صدی عیسوی کے مسلمان صوفیوں کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ ایک مرتبہ اُس نے ایک دوست سے کہا کہ اُسے رہنے کے لیے ایک کمرہ لے دے۔ جب تاخیر ہوئی تو وہ Metroum میں ایک بڑے سے ٹب (Pithos) میں رہنے لگا۔ غالباً یہ محض مستقل جائے سکونت سے اُس کی نفرت کا ہی اظہار تھا۔ جووینل نے اس مشہور ''ٹب'' کی تحسین کی، لوسیان نے اس کا مضحکہ اُڑایا۔ سینیکا بھی ٹب کا ذکر کرتا ہے۔ لیکن ڈایوجینز کا ذکر کرنے والے دیگر قدیم اہل قلم اس حوالے سے کچھ نہیں کہتے۔

تاہم، اس بات پر شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ ڈایوجینز نے خود ضبطی اور تزکیۂ نفس پر بڑی سختی سے عمل کیا — وہ شدید گرمی اور شدید سردی میں بھی بے پروائی کے ساتھ پھرتا اور سادہ ترین خوراک مانگ کر کھاتا۔ بڑھاپے میں ایجینا جاتے ہوئے بحری قزاقوں نے اُسے قید کر لیا اور کریٹ لے گئے، وہاں اُسے عوامی منڈی میں فروخت کے لیے رکھا گیا۔ نیلامی کرنے والے نے اُس سے پوچھا کہ وہ کیا کر سکتا ہے؟ اُس نے جواب دیا، ''میں انسانوں پر حکومت کر سکتا ہوں۔ مجھے ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرو جو ایک آقا کا خواہش مند ہو۔'' قریب ہی موجود ایک امیر کبیر کورنتھی Xeniades نے یہ گفتگو سن لی اور ڈایوجینز کے کھرے جواب سے متاثر ہو کر اُسے خرید لیا۔ Xeniades نے کورنتھ پہنچ کر اُسے آزاد کر دیا اور اپنے بچوں کو

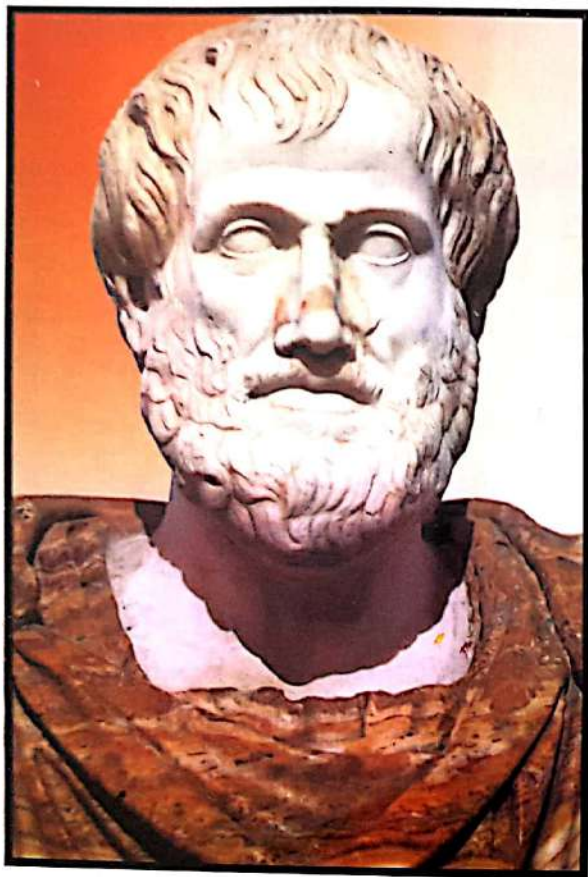
پڑھانے اور گھریلو امور کی نگرانی پر لگا دیا۔ ڈایوجینز نے اس قدر سمجھ داری اور وفاداری کا مظاہرہ کیا کہ Xeniades کہا کرتا تھا: ''دیوتاؤں نے ایک جینیئس کو میرے گھر بھیج دیا ہے۔''

کورنتھ میں قیام کے دوران ڈایوجینز اور سکندر اعظم کی ایک مختصر مگر نہایت دلچسپ ملاقات بہت مشہور ہوئی۔ پلوٹارک ہمیں بتاتا ہے کہ سکندر اہل فارس کے خلاف یونانیوں کی فوج کا سالار بننے پر (کورنتھ میں) تمام لوگوں سے مبارکباد وصول کر رہا تھا۔ ڈایوجینز کے سوا سب اُسے مبارک دینے آئے۔ سکندر اُسے جانتا تھا۔ وہ اس قدر نخوت کا مظاہرہ کرنے والے شخص سے ملنے کا خواہش مند ہوا۔ سکندر ڈایوجینز کو ڈھونڈنے نکلا اور اُسے دھوپ میں ایک ٹب کے اندر بیٹھا ہوا پایا۔ اُس نے قریب جا کر کہا: ''میں سکندر اعظم ہوں۔'' ڈایوجینز نے جواب دیا، ''اور میں ہوں دیوجانس کلبی۔'' (کچھ روایات میں یہ جواب ''میں ہوں دیوجانس کتا'' کے طور پر آیا ہے)۔ تب سکندر نے پوچھا: ''میں تمہارے لیے کیا کر سکتا ہوں؟'' ''میرے اور سورج کے درمیان میں سے ہٹ جاؤ۔'' فلسفی نے جواب دیا۔ کہتے ہیں کہ سکندر اُس کی بے نیازی سے اس قدر متاثر ہوا کہ کہہ اُٹھا: ''اگر میں سکندر نہ ہوتا تو ڈایوجینز بننے کی خواہش کرتا۔''

یہ قصہ اتنا دلچسپ ہے کہ ڈایوجینز کے متعلق مختصر ترین تحریر میں بھی اسے ضرور شامل کیا جاتا ہے، لیکن کچھ شواہد کچھ حد تک اس کا مستند ہونا مشکوک بناتے ہیں۔ اس میں فرض کر لیا گیا ہے کہ ڈایوجینز کورنتھ میں ایک ٹب میں رہتا تھا، جبکہ اُس کی اصل جائے رہائش Xeniades کے گھر تھی، اور اگر وہ واقعی کبھی ٹب میں رہتا تھا تو وہ ٹب کورنتھ کے بجائے ایتھنز میں تھا۔ نیز اس واقعہ کے وقت سکندر کی عمر بمشکل 22 برس تھی اور وہ خود کو ''سکندر اعظم'' کہنے کے قابل نہیں ہوا تھا۔ یہ خطاب اُسے فارس اور ہندوستان میں فتوحات کے بعد ملا، اور سکندر اعظم بننے کے بعد وہ واپس یونان نہیں گیا تھا۔ غالباً جب سکندر نے کورنتھ میں یونانیوں کی جنرل اسمبلی منعقد کی تو تبھی اُس کی ملاقات بے نیاز ڈایوجینز سے ہوئی ہوگی۔ شاہی شان و شوکت سے فلسفی کی بے پروائی اور کلبی رویے کو ہی اس واقعے کا روپ دے دیا گیا۔ بہر حال اس مکالمے کو علامتی روپ میں ہی دیکھنا بہتر ہوگا۔

ڈایوجینز کی زندگی (جو تمثیلی واقعات کے طور پر ہمیں معلوم ہے) اُس کے نظریات اور خیالات کی نمائندہ ہے۔ اُس کے نزدیک سادہ زندگی محض تعیش سے پرہیز کرنا ہی نہیں بلکہ قوانین اور ''روایتی'' معاشروں کی ''روایات'' کو نظر انداز کرنا بھی تھی۔ اُس نے خاندان کو ایک غیر فطری ادارہ سمجھا جسے ختم کر کے مردوں اور عورتوں کو آزادانہ میل جول کی اجازت اور بچوں کی ذمہ داری سب پر ہونی چاہیے۔ اگرچہ خود ڈایوجینز نے نہایت غربت اور در بہ دری کی زندگی گزاری اور مانگ کر کھاتا رہا، لیکن وہ تمام انسانوں کے لیے یہ انداز حیات تجویز نہیں کرتا۔ وہ تو بس یہ دکھانا چاہتا تھا کہ مسرت اور آزادی بدترین حالات میں بھی ممکن ہے۔

ڈایوجینز نے افلاطون کی اس تعلیم پر تنقید کی کہ اعیان (Ideas) عمومی جوہر ہیں۔ اُس نے تہذیب کی تمام کامیابیوں کو مسترد کرتے ہوئے انسانوں کو محض لازمی حیوانی ضروریات تک محدود کرنے پر زور دیا۔ وہ کثرت پرستی اور ہر قسم کے مذہبی عقائد کا بھی مخالف ہے اور انہیں محض انسانی اختراعات سمجھتا ہے۔ ڈایوجینز نے طبقاتی امتیازات پر تنقید اور مرتاضانہ انداز زندگی کی تائید کی۔ اُس کے نزدیک زندگی کے پروگرام میں خود انحصاری شامل ہے: یعنی اُن سب چیزوں کا مالک ہونا جو مسرت کے لیے ضروری ہیں۔ اُس کا دوسرا اصول ''بے شرم'' ہونا ہے — یعنی سماجی دساتیر کو نظر انداز کرنا۔

ڈایوجینز کی گمشدہ تحریروں میں اُس کے مکالمات، ڈرامے اور ''ریاست'' شامل ہیں جو ایک انارکسٹ (نراجیت پسند) یوٹوپیا کو بیان کرتی ہے۔ روایت کے مطابق ڈایوجینز اور سکندر کی وفات ایک ہی دن ہوئی۔ وہ عملی دانش کا حامی تھا، اسی لیے اپنا کوئی علیحدہ فلسفیانہ نظام نہ بنایا۔

ارسطو

پیدائش:	384 قبل مسیح
وفات:	322 قبل مسیح
ملک:	یونان
اہم کام:	لیکچرنوٹس

''تمام انسان فطرتاً علم کی خواہش رکھتے ہیں۔''

ارسطو

ارسطو

یونانی فلسفی اور سائنس دان ارسطو بھی افلاطون اور سقراط کی طرح قدیم فلسفیوں میں مشہور ترین ہونے کا اعزاز رکھتا ہے۔ وہ مقدونیا میں Stagira کے مقام پر ایک شاہی طبیب کے گھر پیدا ہوا۔ 17 سال کی عمر میں افلاطون کی اکیڈمی میں پڑھنے کی غرض سے ایتھنز چلا گیا۔ 347 ق م میں افلاطون کی وفات پر وہ ایشیائے کوچک کے ایک شہر آسوس (Assos) منتقل ہوا جہاں اُس کے ایک دوست ہرمیاس کی حکومت تھی۔ وہاں اُس نے ہرمیاس کے مشیر کا عہدہ سنبھالا اور اُس کی بھانجی اور لے پالک بیٹی پاتھیاس سے شادی کر لی۔ 345 قبل مسیح میں جب فارسیوں نے ہرمیاس کو پکڑ کر سزائے موت دے دی تو ارسطو مقدونیا کے دارالحکومت پیلا (Pella) چلا آیا اور بادشاہ کے نوجوان بیٹے سکندر کا اتالیق بن گیا۔ 355 قبل مسیح میں جب سکندر بادشاہ بنا تو ارسطو نے واپس ایتھنز آ کر اپنا مکتبہ لائسیم قائم کیا۔ چونکہ اُس کے سکول میں اساتذہ اور طلبا زیادہ تر بحثیں چلتے پھرتے ہوئے کرتے تھے اس لیے یہ Peripatetic (چہل قدمi کرنے والوں کا) مکتب مشہور گیا۔ 323 قبل مسیح میں سکندر کی وفات کے بعد ایتھنز میں مقدونیا کے خلاف جذبات میں بہت شدت آ گئی اور ارسطو یوبیا (Euboea) میں واقع خاندانی جاگیر پر چلا گیا اور اگلے سال وہیں فوت ہوا۔

ارسطو نے علم منطق اور خصوصی علم کی متعدد شاخوں کی بنیاد رکھی۔ کارل مارکس نے اُسے ''قدیم دور کا عظیم ترین مفکر'' قرار دیا تھا۔ اُس نے افلاطون کے نظریۂ اعیان (تھیوری آف آئیڈیاز) پر تنقید کی لیکن اُس کی عینیت پر پوری طرح غلبہ نہ پا سکا اور عینیت اور مادیت کے درمیان ہی ڈانواں ڈول رہا۔ فلسفہ کے میدان میں ارسطو نے تین اہم کام سرانجام دیے:

1- تھیوریٹیکل یا نظری پہلو: وجود، اس کے عناصر ترکیبی، علتوں اور ماخذوں کے حوالے سے غور و فکر؛
2- عملی پہلو: انسانی سرگرمی کے حوالے سے؛ اور
3- شاعرانہ پہلو: جس کا تعلق تخلیقیت سے تھا۔

سائنس کا مطمحِ نظر عمومی نوعیت کا ہے، یعنی جو ذہن کے ذریعہ قابلِ حصول ہو۔ تاہم، عمومی چیز صرف حسیات کے ذریعے ادراک میں آنے والے افراد میں موجود ہے اور اس کے ذریعہ ہی اسے شناخت ملتی ہے۔ عمومی کے ادراک کے لیے استقرائی عمومیت (Inductive Generalisation) شرط ہے جو کہ حسی ادراک کے بغیر ناممکن ہے۔ ارسطو نے چار اساسی علتوں کو شناخت کیا — (1)- مادہ، یا ہست ہونے کا مجہول امکان؛ (2)- جوہر یا ہیئت، جس کی حقیقت مادے میں محض ایک امکان ہے؛ (3)- حرکت کا آغاز؛ اور (4)- مقصد۔

ارسطو ساری فطرت کو ''مادے'' سے ''ہیئت'' اور پھر واپس ''ہیئت'' سے ''مادے'' کی جانب تبدیلیوں کے طور پر دیکھتا

ہے۔ تاہم، اُس نے مادے میں صرف مجہول اُصول (Passive Principle) ہی دیکھا اور تمام فعالیت (activity) کو ہیئت کے ساتھ جوڑ دیا۔ اُس کی نظر میں فعالیت کا مطلق منبع خدا ہے---''غیر متحرک ازلی محرک۔'' بایں ہمہ ''امثال'' کے بارے میں ارسطو کا معروضی عینی نظریہ کئی حوالوں سے افلاطون کی عینیت کی نسبت زیادہ دُور رس، زیادہ عمومی اور زیادہ معروضی ہے۔ وہ مادیت کے بہت قریب قریب پہنچا۔

ارسطو کی روایتی منطق نظریۂ وجود، نظریۂ علم اور نظریۂ صداقت کے ساتھ قریبی طور پر منسلک ہے، کیونکہ اُس نے منطق امثال میں وجود کی اشکال بھی دیکھیں۔ نظریۂ علم میں اُس نے واضح طور پر تسلیم شدہ اور ممکن کے درمیان فرق کیا۔ بہرحال وہ عالم کی ان دو صورتوں کو زبان کے ذریعہ مربوط کرتا ہے۔ ارسطو کے مطابق تجربہ ''آراء'' کی تصدیق کے عمل میں حتمی مرحلہ نہیں، اور سائنس کے اعلیٰ دعوے کی سچائی حسیات کی بجائے ذہن کے ذریعہ جانچی جاتی ہے۔ تاہم، قیاس کے ذریعہ قابل تحصیل آفاقی مقولے (Axioms) ہمارے اذہان میں خلقی طور پر موجود نہیں۔ سائنس کا حتمی مقصد موضوع (Subject) کا تعین کرنا ہے اور اس کے لیے استخراج (Deduction) اور استنباط (Induction) شرط ہے۔ چونکہ کوئی ایسا تصور موجود نہیں جو دیگر تمام تصورات کی توثیق کرے اور نتیجتاً مختلف تصورات کو ایک عمومی صورت میں واحد زمرے میں نہیں رکھا جا سکتا۔ لہٰذا ارسطو نے زمرے (کیٹگریز) یعنی اعلیٰ تر گروہ پیش کیے جن کے ساتھ حقیقی طور پر موجود دیگر تمام گروہوں کا تعلق ہے۔

تکوینیات (Cosmology) میں ارسطو نے فیثاغورث کے پیروکاروں کا نظریہ مسترد کرتے ہوئے ایک کرۂ ارض پر مرکوز پیش کیا جو سورج کو مرکز قرار دینے والے نکولس کاپرنیکس کے دور تک تمام مفکرین اور سائنس دانوں کے ذہنوں پر چھایا رہا۔ اخلاقیات میں ارسطوئی تفکر (مراقبہ) کو اعلیٰ ترین ذہنی سرگرمی قرار دیا۔ اس کی وجہ غلاموں کی جسمانی محنت کو ذہنی تعیش سے الگ کیا جانا تھا۔ یہ ذہنی سہولت صرف آزاد یونانیوں کے لیے مخصوص تھی۔

ارسطو کے مطابق اخلاقیات کا مثالی نمونہ خدا تھا — کامل ترین فلسفی، ''خود متفکر فکر۔'' اُس کے نظریۂ معاشرت میں غلامی کی جڑیں تھیں، ریاستی اتھارٹی کی اعلیٰ ترین صورتیں وہ تھیں جن میں طاقت کا خود غرضانہ استعمال نہ ہو سکے اور جن کے تحت حکام سارے معاشرے کو فائدہ پہنچائیں۔

فلسفے میں ارسطو کی حیص بیص کا نتیجہ بعد میں اُس کے دورُخے اثرات کی صورت میں سامنے آیا۔ مادیت پسندانہ رجحانات نے جاگیردارانہ معاشرے کے فلسفہ میں ترقی پسندانہ خیالات کی ترقی میں ایک اہم کردار ادا کیا، اور عینیت پسندانہ عناصر کو قرونِ وسطیٰ کے اہل کلیسیا نے وسعت دی اور ارسطو کی تھیوریز کو محض الٰہیاتی بنا کر پیش کیا۔

افلاطون کی طرح ارسطو نے بھی اکیڈمی میں اپنے ابتدائی سالوں کے دوران باقاعدگی سے مکالمات کو استعمال کیا، لیکن افلاطون جیسی تخیلاتی صلاحیتوں سے عاری ہونے کے باعث اُس نے غالباً کبھی بھی اس انداز کو عمدہ نہ پایا۔ بعد کے مصنفین کی تحریروں میں چند ایک شذروں کے سوا اُس کے ڈائیلاگ میں سے کوئی بھی ہم تک نہیں پہنچا۔ ارسطو نے کچھ مختصر ٹیکنیکل نوٹس بھی لکھے، مثلاً فلسفیانہ اصطلاحات کی لُغت اور فیثاغورث کے عقائد کا خلاصہ تاہم، ارسطو کے لیکچر نوٹس آج

بھی موجود ہیں جو اُس نے علم اور آرٹ کی تقریباً ہر شاخ کے حوالے سے لکھے تھے۔ یہی نوٹس ارسطو کی شہرت کی بنیاد ہیں۔

روم کے زوال کے بعد مغرب میں ارسطو کی تحریریں کھو گئیں۔ 9ویں صدی عیسوی کے دوران عرب محققین نے ارسطو کو عربی میں ترجمہ کر کے اسلامی دنیا میں متعارف کروایا۔ بارہویں صدی عیسوی کا ہسپانوی، عربی فلسفی ابن رُشد اُن عرب محققین میں سے مشہور ترین ہے جنہوں نے ارسطو کا مطالعہ کیا اور اُس کی تشریح و توضیح کی۔ تیرہویں صدی میں لاطینی مغرب نے ارسطو کے کام میں دوبارہ دلچسپی لی اور سینٹ ٹامس آکوینس کو اس میں عیسائی فکر کے لیے ایک فلسفیانہ اساس مل گئی۔ کلیسیائی حکام نے شروع شروع میں ٹامس آکوینس پر اعتراض کیا۔ ارسطو کا فلسفہ اپنی دریافت نو کے ابتدائی مراحل میں کچھ شک کی نگاہ سے دیکھا گیا جس کی بڑی وجہ یہ خیال تھا کہ اُس کی تعلیمات دنیا کے مادیت پسندانہ نکتۂ نظر پر منتج ہوتی ہیں۔ بہرکیف آکوینس کی تحریروں کو مقبولیت حاصل ہوئی، اور بعد کا فلسفۂ علم الکلام آکوینس کی پیدا کردہ روایت پر ہی قائم رہا جس کی بنیاد ارسطوئی فکر پر تھی۔

ارسطو کے فلسفہ کا اثر ہمہ گیر ثابت ہوا۔ حتیٰ کہ اس نے جدید زبان اور فہم عامہ کی تشکیل میں بھی مدد دی۔ اُس کے نظریۂ ''ازلی محرک'' بطور حتمی علت نے الٰہیات میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ 20ویں صدی سے پہلے تک منطق کا مطلب ہی ارسطوئی منطق تھا۔ نشاۃ ثانیہ سے بعد تک بھی ماہرین فلکیات اور شعرا اُس کے تصور کائنات کو مانتے رہے۔ اُنیسویں صدی میں برطانوی سائنس دان چارلس ڈاروِن نے انواع کے غیر متغیر پن کے نظریے کو بدلا، لیکن اُس سے پہلے تک زوالوجی کا انحصار ارسطو کے کام پر ہی رہا۔ 20ویں صدی میں ارسطو کے طریقۂ کار اور تعلیم کے ساتھ اس کے تعلق کی ایک نئی جہت کو سامنے لایا گیا۔

نہ صرف شعبہ زوالوجی بلکہ بحیثیت مجموعی علمی دنیا کا جائزہ لینے پر ڈاروِن کا یہ کہنا بالکل درست نظر آتا ہے کہ اُس کے اپنے دور کے عقلی ہیروز ''بوڑھے ارسطو کے مقابلے میں محض طفلِ مکتب تھے۔''

مینسیئس

پیدائش:	372 قبل مسیح (اندازاً)
وفات:	289 قبل مسیح
ملک:	چین
اہم کام:	”کتاب مینسیئس“

''ہر فرض ایک ذمہ داری ہے، لیکن اپنی ذات کی ذمہ داری باقی سب کی جڑ ہے۔''

مینسیئس

مینسیئس

چینی فلسفی مینسیئس کنفیوشس مت کو فروغ دینے کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے۔ اُس کا نام مینگ زی، مینگ تزو اور مینگ کو بھی بولا جاتا ہے۔ وہ چینی صوبہ چاؤ (موجودہ شان ڈونگ) کے ایک اعلیٰ گھرانے میں پیدا ہوا۔ کئی اعتبار سے اُس کی زندگی کنفیوشس جیسی تھی۔ دونوں کی آبائی ریاستیں (تسو اور لُو) بھی ساتھ ساتھ واقع تھیں۔ کنفیوشس کی طرح مینسیئس بھی تین برس کی عمر میں باپ سے محروم ہو گیا۔ ماں نے اُس کی پرورش پر خصوصی توجہ دی۔ ایک روایتی کہانی سے پتا چلتا ہے کہ اُس نے کئی مرتبہ رہائش گاہ تبدیل کی اور انجام کار ایک سکول کے قریب سکونت پذیر ہو گئی تاکہ کمسن مینسیئس کو موزوں ماحول مل سکے۔ چینیوں نے زمانوں تک مینسیئس کی ماں کو مثالی ماں کے روپ میں دیکھا۔

نوجوان مینسیئس کو تزو سُو کا شاگرد بننے کا موقعہ ملا جو کنفیوشس کا پوتا تھا۔ یوں کنفیوشسی عقائد اُس تک خالص حالت میں پہنچنا ممکن ہو گیا۔ وقت آنے پر مینسیئس خود بھی اُستاد بنا اور مختصر عرصہ تک ریاست چی میں سرکاری ملازمت کرتا رہا۔ اُس نے بہت سا وقت سفر کرنے، مختلف ریاست کاروں کو ''جین'' (یعنی انسانی ہمدردی) کے ذریعہ حکومت پر صلاح و مشورہ دینے میں گزارا۔ ان کوششوں کے مقدر میں ناکامی لکھی تھی کیونکہ حالات ابتر ہو چکے تھے، اور متحارب بادشاہ انسانیت پسندانہ حکومت کے بجائے اقتدار میں دلچسپی رکھتے تھے۔

چُو (Chou) سلطنت (اندازاً 1111 تا 256 قبل مسیح) کی بنیاد سماجی سیاسی نظام مراتب کے جاگیردارانہ اصول پر رکھی گئی تھی، اور اعلیٰ و پست حیثیت کے مالک افراد کے درمیان مراعات اور فرائض واضح طور پر متعین شدہ تھے۔ تاہم، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اولوالعزمی اور درباری سازشوں نے شورشوں اور فتنوں کو جنم دیا، جاگیردارانہ نظام کو جڑ سے اُکھیڑ ڈالا اور سیاسی و اخلاقی بدنظمی کی صورت حال پیدا کی۔ کنفیوشس کو تشویش میں مبتلا کرنے والا یہ رجحان بہت تیزی سے مزید خرابی کی جانب بڑھتا رہا، اور مینسیئس کے عہد حیات میں چینی تاریخ ریاست کی باہمی پیکار اور جنگ و جدل سے عبارت ہے (475 تا 221 قبل مسیح)۔ ان حالات میں مینسیئس کا بادشاہوں کو نیک چال چلن اور انسانیت پسندانہ حکومت کے متعلق وعظ دینا بھینس کے آگے بین بجانے کے مترادف تھا۔ تاہم، وہ مسلسل اپنے دل کی بات کہتا رہا۔

مینسیئس کے مطابق حکمران کا کام لوگوں کو دو حوالوں سے فلاح مہیا کرنا تھا: زندگی گزارنے کے مادی حالات اور اُن کی تجلیل کے لیے اخلاقی و تعلیمی رہنمائی۔ مینسیئس نے عام لوگوں کو معاشی خود انحصاری دلانے کا ایک قطعی پروگرام بنایا، اور ''کتاب مینسیئس'' میں اس کا ذکر تین جگہوں پر آیا ہے۔ اُس نے ہلکے ٹیکسوں، آزاد تجارت، فطری وسائل کے تحفظ، بوڑھوں اور ناداروں کے لیے فلاحی اقدامات اور دولت میں برابر حصہ داری (تقریباً) کی حمایت کی۔ اُس کا اساسی عقیدہ تھا

کہ ''لوگوں کا دل تبھی مستحکم اور مطمئن ہوگا جب اُن کے ذرائع زندگی مستحکم ہوں۔''

مینیئس نے بڑے تحمل کے ساتھ بادشاہوں کو اخلاقی قوت کی راہ اپنانے اور طاقت در سازش کی راہ ترک کرنے پر زور دینا جاری رکھا، اور ساتھ ہی ساتھ اُنہیں اُس ذمہ داری کی یاد بھی دلاتا رہا جو لوگوں پر حکومت کرنے کے حق کے ساتھ منسلک تھی: یعنی عوامی فلاح۔ اُس نے غیر معمولی بلند حوصلگی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اعلان کیا: ''عوام کسی قوم کا اہم ترین عنصر ہیں: زمین اور اناج کی روحوں کا درجہ اس کے بعد آتا ہے: حکمران کی اہمیت سب سے کم ہے۔'' اُس نے کنفیوشس ازم کی پانچ کلاسیکی کتب میں سے ایک ''شوچنگ'' (تاریخ کی کلاسیک) کے اقتباس کی بنیاد پر کہا، ''آسمان بھی عوام کی ہی طرح دیکھتا اور سنتا ہے۔'' مینیئس کی کھلے عام عوامی ہمدردیوں نے اُسے عام لوگوں کا چیمپیئن اور حکومت کے جمہوری اصولوں کا وکیل بنا دیا۔

مینیئس نے متعدد ریاستوں میں قسمت آزمائی کی، لیکن کہیں بھی کوئی ایسا بادشاہ نہ ملا جو اُس کے پُرشکوہ حکومتی اصولوں کو عملی صورت دینے کا خواہش مند ہو۔ عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ اُس کی مایوسی میں بھی اضافہ ہوا۔ انجام کار وہ اپنی آبائی ریاست Tsou میں واپس آیا اور زندگی کے بقیہ سال شاگردوں کو تعلیم دینے میں گزار دیے۔ ''کتاب مینیئس'' گرو کی جانب سے اُس کے شاگردوں کے افعال و اقوال کا مجموعہ ہے جسے 60 ابواب میں تقسیم کیا گیا اور ہر باب کے دو حصے ہیں۔

مینیئس کے فلسفیانہ نظریات کو کنفیوشسی تعلیمات کی ہی تجلیل قرار دیا جا سکتا ہے۔ کنفیوشس نے ''جین'' (Jen)، محبت یا انسانی ہمدردی کو انسانیت کی بنیادی خوبی کے طور پر بیان کیا۔ مینیئس نے انسانی فطرت کی ازلی اچھائی کو اپنے نظام کا بنیادی پتھر بنایا۔ چار ابتدائیں یا ''چار اصول'' (ہمدردی، شرم، انکساری اور درست و غلط کا احساس) انسان میں خلقاً موجود ہونا مینیئس کی نظر میں واضح امر تھا: اور یہ ''چار ابتدائیں'' جب موزوں طریقے سے حاصل ہو جائیں تو انسانی ہمدردی، راست بازی، سلیقہ اور دانش کی چار مرکزی نیکیاں بن جاتی ہیں۔ انسانی فطرت کی خیر انگیزی کا یہ عقیدہ آنے والے زمانوں کے دوران چینی مفکرین کے درمیان بحث کا مستقل موضوع بن گیا۔

مزید ایک قدم بڑھاتے ہوئے مینیئس نے تعلیم دی کہ انسان وجدانی علم اور وجدانی صلاحیت کا مالک ہے اور اپنی شخصیت کو نکھارنے کے لیے ذہن کو بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ مینیئس نے کہا: ''اپنے ذہن کو آخری حد تک ترقی دے لینے والا شخص اپنی فطرت کو جان لیتا ہے۔ اپنی فطرت کو جاننا آسمان کو جاننے کے مترادف ہے۔'' لہٰذا، تمام انسان عظیم رِشی بادشاہوں یاؤ اور شُن (ماضی کے دو داستانی ہیرو) جیسے بن سکتے تھے۔

مینیئس کو ہمیشہ ایک اہم فلسفی سمجھا گیا، جبکہ سُنگ سلطنت (960ء تا 1279ء) کے نو کنفیوشسیوں نے اُسے اور اُس کی کتاب کو خصوصی اہمیت دی۔ گزشتہ ایک ہزار سال سے وہ چینی عوام کی نظر میں کنفیوشس مت کے شریک بانی کے طور پر محترم ہے۔

چوانگ تزو

پیدائش: 369 قبل مسیح (اندازاً)

وفات: 286 قبل مسیح

ملک: چین

اہم کام: ''چوانگ تزو''

''مسرت کی جستجو نہ ہونا مسرت ہے۔''

چوانگ تزو

چوانگ تزو

چوانگ زی یا چوانگ تزو تاؤمت کا مرکزی کلاسیکی چینی فلسفی تھا جس کی کتاب (''چوانگ تزو'') کو تاؤمت کی قطعی اہمیت کی حامل کتب میں شامل کیا جاتا ہے۔ اسے ''تاؤ تے چنگ'' سے زیادہ جامع قرار دیا گیا۔ چوانگ تزو کی تعلیمات نے چینی بدھ مت کی ترقی پر بھی زبردست اثر ڈالا اور چینی منظر کشی اور شاعری پر دیرپا اثرات مرتب کیے۔

چوانگ تزو کے پہلے شارح Kuo Hsiang (وفات 312ء) نے اُس کو تاؤسٹ فکر میں ایک ابتدائی اور بنیادی ماخذ کی حیثیت دلائی۔ بالخصوص زین مکتبۂ فکر کے بودھی دانشوروں نے بھی چوانگ تزو کی تحریروں سے کافی استفادہ کیا۔ اس اہمیت کے باوجود چوانگ تزو کی زندگی کے متعلق تفصیلات معلوم نہیں۔ ہان سلطنت کے ''عظیم مورخ'' Ssu-ma Chein (وفات 85 قبل مسیح) نے ایک تحریر میں بہت تھوڑی سی معلومات فراہم کی ہیں، جس کے مطابق چوانگ تزو مینگ ریاست کا رہنے والا تھا اور اُس کا ذاتی نام Chou تھا۔ وہ اپنی آبائی ریاست میں ایک کمتر درجے کے سرکاری عہدے پر فائز رہا۔ چُو کے بادشاہ Wei (وفات 327ق-م) کے عہد حکومت میں وہ حیات تھا۔ یوں وہ مینیسس کا ہم عصر بنتا ہے۔ Ssu-ma کے مطابق چوانگ تزو کی تعلیمات بنیادی طور پر لاؤزے کے اقوال سے ماخوذ تھیں، مگر اُس کا تناظر کہیں زیادہ وسیع تھا۔ اُس کی ادبی اور فلسفیانہ مہارتوں کو کنفیوشس اور موتزو پسندوں کی تردید کے لیے استعمال کیا گیا۔ اُسے ''بوڑھا مچھیرا،'' ''ڈاکو چی'' اور ''صندوق'' کا مصنف بھی بتایا جاتا ہے جو بھی کنفیوشس مت کے خلاف ہیں۔

چوانگ تزو کی سب سے بڑی وجۂ شہرت اُس کی کتاب ''چوانگ تزو'' ہے (جسے ''نان ہوآ کی مقدس کلاسیک'' بھی کہتے ہیں)۔ یہ کتاب 33 ابواب پر مشتمل ہے اور قرائن سے پتا چلتا ہے کہ چوتھی صدی میں اس کے 53 ابواب تھے۔ عام رائے کے مطابق پہلے سات باب چوانگ تزو نے خود لکھے، جبکہ باقی 26 ابواب اِدھر اُدھر سے جمع کیے گئے۔ چوانگ تزو کے کردار کے متعلق زیادہ واضح تفصیلات اُن حکایات سے حاصل ہوتی ہیں جو کتاب کے موخر ابواب میں شامل ہیں۔

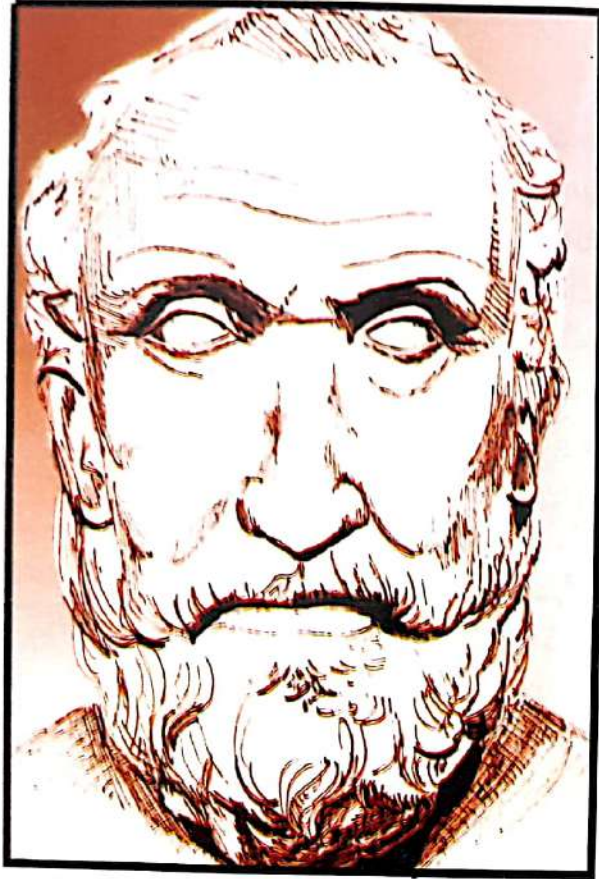
مختلف قصوں کہانیوں میں چوانگ تزو ایک انا پرست ولی کے طور پر نظر آتا ہے جسے اپنی ذاتی آسائشوں یا عوامی ساکھ کی کوئی پروا نہیں۔ اُس کا لباس پھٹا پرانا اور جوتے خستہ حالت میں ہیں۔ پھر بھی وہ خود کو مصیبت زدہ نہیں سمجھتا۔ چوانگ تزو کی بیوی کی وفات پر اُس کا دوست ہوئی شیہہ تعزیت کرنے آیا تو اُسے ایک چٹائی پر بیٹھ کر گنگنانے میں مصروف پایا۔ ہوئی شیہہ نے اُسے لعن طعن کی اور کہا کہ ایسا رویہ غیر مناسب ہے، خاص طور پر اُس شخص کی موت پر جس نے ساتھ زندگی گزاری اور اُسے صاحب اولاد بنایا۔ چوانگ تزو نے جواب دیا: ''اُس کی موت سے بھلا میں کیسے متاثر ہو سکتا ہوں؟ اس بارے میں غور و فکر کرنے پر مجھے پتا چلا کہ اصل میں وہ زندہ ہی نہیں تھی، وہ نہ صرف زندگی بلکہ ہیئت سے بھی عاری تھی، اُس میں نہ

صرف ہیئت بلکہ مادی قوت (چی) کا بھی فقدان تھا۔ وجود اور نیستی کے برزخ میں تبدیلیٔ ہیئت واقع ہوئی اور مادی قوت کا ارتقا ہوا۔ مادی قوت نے شکل اختیار کی، شکل سے زندگی بنی، اور اب جنم موت کی شکل اختیار کر لی ہے۔ یہ عمل چار موسموں جیسا ہے — بہار، گرما، خزاں اور سرما۔ اب وہ عظیم گھر (کائنات) میں محوِ خواب ہے۔ میرے رونے اور آہ بکا کرنے کا مطلب ہوگا کہ میں تقدیر سے لاعلم ہوں۔ اسی لیے میں ایسا نہیں کرتا۔"

خود چوانگ تزو جب مرنے لگا تو شاگردوں نے اُس کی تجہیز و تکفین کے انتظامات پر بات شروع کر دی۔ چوانگ تزو نے اُن کو اس قسم کے کوئی بھی انتظامات کرنے سے منع کر — دیا "فطرت میرا کفن ہوگی۔" شاگردوں نے خدشہ ظاہر کیا کہ کوے اور جنگلی جانور اُس کی نعش نہ کھا جائیں۔ چوانگ تزو نے جواب دیا: "اگر میں زمین کے اوپر رہا تو کوے اور جنگلی جانور مجھے کھا جائیں گے، زمین میں دفن کیے جانے پر کیڑے مکوڑے مجھے کھائیں گے۔ تم ایک سے چھین کر دوسرے کو کیوں کھلانا چاہتے ہو؟ یہ تعصب کیوں؟" چوانگ تزو کی یہ انوکھی روش براہ راست طور پر اُس کی تقدیر پرستی سے تعلق رکھتی ہے۔ اُس کے خیال میں زندگی میں ہر چیز کے "ایک ہونے" تاؤ کو حاصل کر لینے سے ہی بصیرت ملتی ہے۔

چوانگ تزو نے تعلیم دی کہ تاؤ کے بارے میں جو کچھ جانا یا کہا جا سکے وہ تاؤ نہیں۔ اُس کا کوئی آغاز، کوئی انجام اور کوئی حد نہیں۔ زندگی تاؤ کی ابدی تبدیلی ہیئت سے عبارت ہے، جس میں کچھ بھی بہتر یا بدتر، خیر یا شر موجود نہیں۔ چیزوں کو اُن کے بہاؤ پر چھوڑ دینا چاہیے، اور انسانوں کو چاہیے کہ وہ ایک حالت کو دوسری حالت پر ترجیح نہ دیں۔ حقیقتاً نیک آدمی حالات کے بندھن، ذاتی لگاؤ، روایت اور دنیا کی اصلاح کی ضرورت سے آزاد ہوتا ہے۔ چوانگ تزو نے ریاست چو کا وزیر اعظم بننے کی پیشکش مسترد کر دی کیونکہ وہ درباری عہدے کی شان و شوکت کا خواہشمند نہیں تھا۔

چوانگ تزو کے اضافیاتی نقطہ نظر کی عکاسی اُس کی کتاب کے ایک اقتباس سے کافی بہتر طور پر ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے:
"ایک مرتبہ میں نے خواب میں خود کو تتلی کے روپ میں دیکھا، اور میں تتلی بن کر بہت خوش تھا۔ مجھے اپنی مسرت کا تو علم تھا لیکن اپنے Chou (تزو) ہونے کا نہیں۔ اچانک میری آنکھ کھل گئی اور خود کو تزو کے روپ میں دیکھا۔ میں نہیں جانتا کہ تزو نے خواب میں خود کو بطور تتلی دیکھا یا تتلی نے خواب میں خود کو بطور تزو دیکھا تھا۔ اسے چیزوں کی قلب ماہیئت کہتے ہیں۔"

چوانگ تزو کے ہاں تمام تجربے کی اضافیت کا تمام چیزوں کے اتحاد کے ساتھ مسلسل ٹکراؤ نظر آتا ہے۔ جب اُس سے پوچھا گیا کہ تاؤ کہاں ہے؟ تو اُس نے جواب دیا کہ وہ ہر کہیں موجود ہے۔ "وہ چیونٹیوں، جھاڑیوں، حتیٰ کہ فضلے اور پیشاب میں بھی ہے۔" تاؤ کی ہر جا موجودگی کا یہ واضح بیان بعد کے چینی بدھ مت میں بھی ملتا ہے۔ چوانگ تزو تاؤ کے ساتھ متحد اور بندھنوں سے نجات یافتہ انسان کا فلسفی تھا۔

پائرہو

پیدائش: 360 قبل مسیح
وفات: 270 قبل مسیح
ملک: یونان
اہم کام: "فلسفہ تشکیک"

''اساسی صداقت کے معاملات میں عقلی لاتعلقی کا رویہ برقرار رکھنا بہترین ہے۔''

پائرہو

پائرہو

قدیم فلسفی پائرہو نے یونانی فلسفہ میں تشکیکیت کو متعارف کروایا۔ اُسے فلسفیانہ تشکیکیت کا بانی خیال کیا جاتا ہے۔ وہ ایلس (Elis) میں پیدا ہوا اور یونانی فلسفی اناکسارکس کے ساتھ مطالعہ کیا۔ وہ سکندر اعظم کے ہمراہ مشرقی سرزمینوں میں مہمات پر گیا اور فارسی کاہنوں اور ہندوستانی برہموں کی تعلیمات سے واقفیت حاصل کی۔ وہ عالم ہونے دعوے دار افراد کے دعوؤں سے نالاں ہوا اور ایک نئے مکتبہ فکر کی بنیاد رکھی۔ اُس نے تعلیم دی کہ انسانی علم کا ہر معروض غیر قطعیت کا حامل ہے۔ لہٰذا سچائی کا علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اُس نے اپنے وضع کردہ اصولوں پر عمل کیا اور اپنی تشکیکیت کو اس حد تک لے گیا کہ دوست ہر وقت اُس کے ساتھ ساتھ رہنے پر مجبور ہو گئے، کیونکہ اُنہیں ڈر تھا کہ کہیں وہ گھوڑا گاڑیوں کے نیچے آ کر کچلا نہ جائے یا کسی کھائی میں نہ گر پڑے۔ قرین قیاس ہے کہ یہ باتیں اُس کے مخالف بنیاد پرستوں (علم کو قطعی ماننے والوں) نے ہی پھیلائی ہوں گی۔

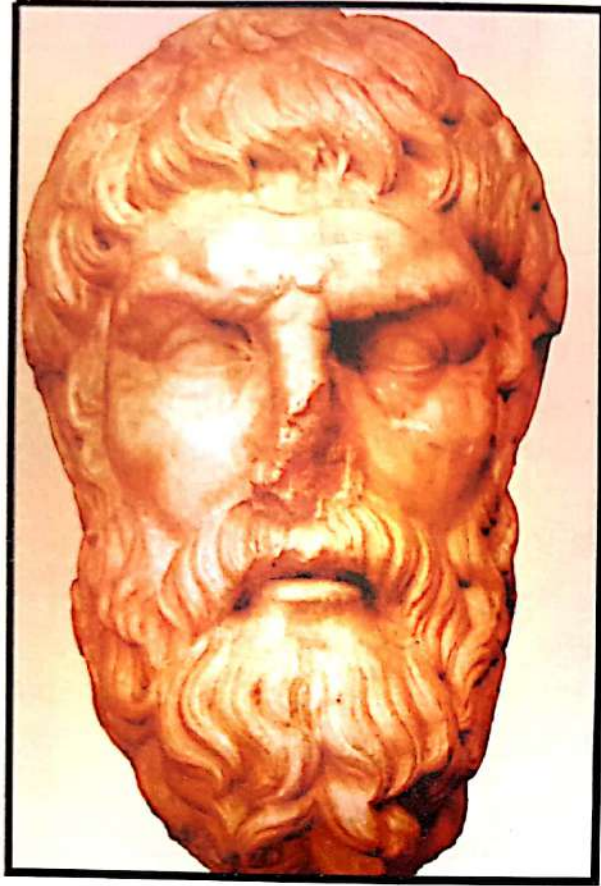
پائرہو کی طویل زندگی کا زیادہ تر حصہ عزلت میں گزرا اور اُس نے خوف، مسرت یا دکھ جیسے جذبات کے اثرات سے دامن بچائے گا۔ وہ تکلیف بڑی خندہ پیشانی کے ساتھ سہتا اور خطرہ پیش آنے پر کوئی خوف ظاہر نہ کرتا۔ اپی قورس نے تشکیکیت کا حامی نہ ہونے کے باوجود پائرہو کو سراہا کیونکہ وہ طمانیت کا باعث بننے والی خود ضبطی کا پرچار کرتا تھا۔ اپی قورس کے نزدیک یہ طمانیت طبعی اور اخلاقی سائنس کا مقصد تھی۔ ہم وطنوں نے پائرہو کی اس قدر عزت افزائی کی کہ اُسے مہا پروہت کا اعزازی عہدہ دیا اور ایک شاہی فرمان جاری کیا جس کے تحت تمام فلسفی ٹیکس کی ادائیگی سے مستثنیٰ ہو گئے۔

پائرہو شاعروں، بالخصوص ہومر کا مداح تھا اور گاہے بگاہے اُس کی نظموں کے اقتباسات بطور حوالہ پیش کرتا رہا۔ اُس کی موت کے بعد اہل ایتھنز نے اُس کا ایک یادگاری مجسمہ نصب کیا۔ پائرہو نے کوئی تحریریں نہ چھوڑیں اور اُس کے خیالات کے بارے میں ہمارا علم اُس کے شاگرد ٹیمون کا مرہونِ منت ہے۔ ارسطو سے پہلے کے تمام نظام ہائے فکر کی طرح پائرہو کا فلسفہ بھی خالصتاً عملی رنگ رکھتا ہے۔ وہ تشکیکیت کو صرف فکری مقاصد کے لیے ہی استعمال نہیں کرتا، بلکہ اس میں ایک راہِ مسرت اور زندگی کی آفات سے نجات بھی دیکھتا ہے۔ اُس نے کہا کہ رشی یا ولی کے لیے موزوں راستہ یہ تین سوالات پوچھنا ہے — اول، چیزیں کیا ہیں اور اُن کی تشکیل کیسے ہوئی۔ دوم، ہم اِن چیزوں کے ساتھ تعلق کے حامل کیسے بنے۔ سوم، چیزوں کے متعلق ہمارا رویہ کیسا ہونا چاہیے۔ پہلے سوال کا جواب تو بس یہی ہے کہ ہم کچھ نہیں جانتے۔ ہمیں چیزوں کی صرف ظاہری صورت کا علم ہے، لیکن اُن کے داخلی جوہر سے لاعلم ہیں۔ ایک ہی چیز مختلف لوگوں کو مختلف انداز میں نظر آتی ہے۔ لہٰذا درست رائے کا فیصلہ کرنا ناممکن ہے۔ داناؤں کے ساتھ ساتھ عام لوگوں کے درمیان بھی اختلاف

رائے اس کا ثبوت ہے۔ ہر دعوے کا متضاد دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ دوسروں کی رائے بھی ہماری رائے کی طرح اہمیت رکھتی ہے۔ ہم رائے تو رکھ سکتے ہیں، لیکن قطعیت اور علم ممکن نہیں۔ چنانچہ چیزوں کی جانب رویہ (تیسرا سوال) مشکوک ہونا چاہیے۔ ہم کسی چیز کے بارے میں قطعی رائے نہیں رکھ سکتے۔ لہٰذا کسی بھی موضوع پر کوئی اثباتی بیانات نہیں دینے چاہئیں۔ پائرہو کے پیروکاروں نے اپنے روزمرہ کے نہایت معمولی معاملات میں بھی تشکیکیت کو ملحوظِ خاطر رکھا۔ وہ ''ایسا ہے'' کے بجائے ''ایسا لگتا ہے'' کہتے۔ ہر ایک رائے سے پہلے ''شاید'' یا ''ہوسکتا ہے'' کا لاحقہ لگایا جاتا۔

قطعیت کے اس فقدان کا اطلاق نظری کے ساتھ ساتھ عملی معاملات پر بھی ہوتا ہے۔ کچھ بھی بالذات درست یا غلط نہیں۔ وہ تو بس ایسا لگتا ہے۔ اسی طرح کچھ بھی اپنے آپ میں خیر یا شر نہیں۔ محض رائے دستور قانون ہی اُسے اچھا یا برا بناتا ہے۔ یہ آگہی پا لینے والا ولی ایک راہ عمل کو کسی دوسری راہ عمل پر ترجیح نہیں دیتا، اور نتیجہ بے تعلقی (ataraxia) کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ تمام فعالیت ترجیح کا نتیجہ ہے، اور ترجیح اس یقین کا نام ہے کہ ایک چیز دوسری سے بہتر ہے۔ اگر میں شمال کی طرف جاؤں تو کسی نہ کسی طرح اس کی وجہ میرا یہ یقین ہے کہ شمال کی طرف جانا جنوب کو جانے سے بہتر ہے۔ اس یقین کو کچل دیں اور جان لیں کہ ایک چیز حقیقت میں دوسری چیز سے بہتر نہیں، بلکہ وہ صرف بہتر معلوم ہوتی ہے۔ تب آپ کسی بھی سمت میں نہیں جاتے۔ رائے کو مکمل طور پر دبا دینے کا مطلب فعالیت کو دبانا ہے، اور یہی پائرہو کا مقصد تھا۔ کوئی رائے نہ رکھنا تشکیکی مقولہ تھا کیونکہ عمل میں اس سے بے تعلقی، مکمل غیر فعالیت مراد ہے۔ تمام فعالیت کی بنیاد یقین فریب نظر ہے، چنانچہ تمام فعالیت کا نہ ہونا ولی کا آئیڈیل ہے۔ اس بے تعلقی میں وہ تمام خواہشات کو تیاگ دیتا ہے، کیونکہ خواہش ایک چیز کے دوسری چیز سے بہتر ہونے کا نام ہے۔ اپنی خواہش کردہ چیزوں کو حاصل نہ کرسکنا یا حاصل کر کے کھو دینا باعث دکھ ہے۔

دانا شخص خواہشات سے آزاد ہونے کے باعث دکھ سے آزاد ہو جاتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ لوگ اپنی خواہش پوری کرنے کے لیے باہم لڑتے اور جدوجہد کے باوجود خواہ مخواہ کچھ چیزوں کو دوسری چیزوں سے بہتر تصور کر لیتے ہیں۔ اس قسم کی جدوجہد اور کوشش بے مقصد اور لاحاصل ہے، کیونکہ تمام چیزیں ایک جیسی بے تعلق اور غیر اہم ہیں۔ تندرستی اور بیماری، موت اور حیات کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ تاہم، اگر ہم عمل کرنے پر مجبور ہوں تو یقیناً امکان، رائے، دستور اور ضابطے کو ہی بنیاد بنائیں گے، لیکن اِن کسوٹیوں کی سچائی پر کسی یقین کے بغیر۔

پائرہو کے فلسفہ تشکیکیت کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ: چیزوں کی اصلیت کو جاننا ممکن نہیں، چنانچہ معروضی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ ولی کے لیے ضروری ہے کہ وہ چیزوں کے متعلق کوئی رائے نہ رکھے۔ اسی طرز عمل میں خواہشات سے آزادی، ذہنی طمانیت، روحانی سکون جیسی اعلیٰ ترین انسانی خصوصیات مضمر ہیں۔ پائرہو کی تعلیمات نے ''نئی اکادمی'' اور رومن تشکیکیت پر اثرات مرتب کیے۔

اپی قورس

پیدائش: 341 قبل مسیح
وفات: 270 قبل مسیح
ملک: یونان
اہم کام: ''فلسفۂ لذتیت''

''میں نے مجمع اکٹھا کرنے کی خواہش کبھی نہیں؛ کیونکہ جو کچھ میں جانتا ہوں وہ ہجوم کو پسند نہیں آتا؛ اور ہجوم جو پسند کرتا ہے وہ میں نہیں جانتا۔''

اپی قورس

اپی قورس

یونانی فلسفی اور فلسفۂ لذتیت کا بانی اپی قورس ساموس کے ایک ایتھنی گھرانے میں پیدا ہوا۔ اُس کا سکول ٹیچر باپ نیوکلیس اور ماں کا تعلق ایک ہی گاؤں سے تھا۔ اپی قورس نے 14 برس کی عمر میں فلسفہ کا مطالعہ شروع کیا۔ ساموس کے افلاطونیت پسند پامفیلیئس کو اُس کا سب سے پہلا اُستاد بتایا جاتا ہے۔ تاہم، اپی قورس کا اپنا یہ بیان زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ وہ تین سال تک آیونیا کے شہر Teos میں پڑھتا رہا جہاں اُس کا اُستاد Nausiphanes ڈیما کریٹس کا شاگرد رہ چکا تھا۔ شاید اپی قورس کا نظریۂ ایٹم اِسی اُستاد کے اثرات کا نتیجہ تھا۔ اُس نے ایٹمی نظریہ کو طبیعات کو مطالعہ کرنے کی بجائے ایک فلسفیانہ نظام کی بنیاد بنایا اور اخلاقی مقاصد پورے کرنا چاہے۔

18 برس کی عمر میں اپی قورس دو سالہ فوجی تربیت حاصل کرنے (جو ہر ایتھنی شہری پر لازم تھی) ایتھنز گیا۔ وہاں اُس نے ضرور ژینوکریٹس اور ارسطو کو سنا ہوگا۔ 322 ق م میں وہ اپنے باپ کے پاس واپس کولوفون گیا اور پڑھانا شروع کر دیا۔ اُس نے 311 قبل مسیح میں جزیرہ لسبوس میں مائتی لینے کے مقام پر ایک فلسفیانہ مکتب کی بنیاد رکھی اور دو یا تین برس بعد لمپساکس (ترکی) میں ایک مکتبہ کا سربراہ بنا۔ 306 ق م میں واپس ایتھنز آنے کے بعد وہ مستقل طور پر وہیں قیام پذیر ہو گیا اور پیروکاروں کی ایک جماعت کو اپنے نظریات پڑھانے لگا۔ تعلیمی محفلیں اپی قورس کے گھر کے باغ میں ہوتی تھیں، لہٰذا اُس کے پیروکاروں کو ''باغ کے فلسفی'' کہا جانے لگا۔ بہت سے مرد اور عورتیں اُس کے باغ میں آتے۔ کچھ ہی عرصہ بعد اُن مبینہ سرگرمیوں کے متعلق چہ میگوئیاں ہونے لگیں۔ سارے یونان اور ایشیائے کوچک سے طلبا اپی قورس کے سکول میں آتے اور اُس سے عقل و دانش کی باتیں سنتے۔

اپی قورس نے کافی کچھ لکھا۔ تیسری صدی عیسوی کے مؤرخ اور سوانح نگار ڈایوجینز کے مطابق اُس نے اپنے پیچھے 300 مسودات چھوڑے، جن میں طبیعات پر 37 مقالے اور محبت، عدل، دیوتاؤں اور دیگر موضوعات پر تحریریں شامل تھیں۔ اُس کی تحریروں میں سے صرف تین خطوط اور چند ایک شذرے ہی (ڈایوجینز کے توسط سے) ہم تک پہنچ پائے ہیں۔ اپی قورس کے نظریات کے متعلق معلومات کے دیگر اہم ماخذ رومن مصنفین سِسرو، سینیکا، پلوٹارک اور لوکریٹیئس کی تحریریں ہیں۔

اپی قورس کی نظر میں فلسفہ زندگی بسر کرنے کا فن تھا، اور اس کا مقصد مسرت کو یقینی بنانے کے ساتھ ساتھ اسے حاصل کرنے کے ذرائع فراہم کرنا بھی تھا۔ جہاں تک سائنس کا معاملہ ہے تو اُس نے صرف عملی پہلو کو مدنظر رکھا۔ تاہم، جب بھی ممکن ہوا وہ اس سے دامن بچا گیا۔ وہ لکھتا ہے: ''اگر ہم آسمانی مظاہر اور موت کے متعلق اپنے شکوک کے ہاتھوں اذیت

میں مبتلا نہ ہوتے اور دکھ وخواہشات کی حدود کو سمجھنے میں ناکامی ہمیں پریشان نہ کرتی تو ہمیں فطری سائنس کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔'' پھر بھی اپی قورس کا فلسفہ ''طبیعات'' اور ''اخلاقیات'' کے دو واضح حصوں میں منقسم ہے۔

اس نے دنیاوی معاملات میں دیوتاؤں کی مداخلت کے تصور کو مسترد کیا، اور مادے کی ابدیت کو تسلیم کیا جو اپنے اندر ہی فعالیت کا منبع رکھتا ہے۔ اُس نے لیوسی پس اور ڈیماکریٹس کے نظریۂ جوہریت (Atomism) کو نئی صورت دی اور اُس میں اپنی طرف سے بھی کچھ تبدیلیاں پیدا کیں۔

اپی قورس نے خلا میں برابر رفتار پر حرکت کرتے ہوئے ایٹموں کے خودرو (داخلی طور پر مشروط) انحرافات کا تصور متعارف کروایا۔ یہ تصور لزوم اور اتفاق کے اندرونی تعلق کے ایک زیادہ عمیق نکتۂ نظر کی بنیاد بنا — ڈیماکریٹس کی مشینی لزومیت کے ساتھ مقالہ میں ایک قدم آگے کی جانب۔ اپی قورس اپنے نظریۂ علم میں حِسی تجربے کا حامی ہے۔ احساسات بالذات درست اور حقیقی ہیں، کیونکہ وہ معروضی حقیقت سے آتے ہیں، اصل غلطی اُن احساسات کی تعبیر میں ہے۔ اپی قورس نے احساسات کا ماخذ نیم مادیت پسندانہ انداز میں بیان کیا: اشیا اور اجسام کی سطح سے خارج ہونے والے نہایت خفیف ذرات کا متواتر بہاؤ حیاتی اعضا میں داخل ہوتا اور چیزوں کی شبیہیں پیدا کرتا ہے۔ علم کا مقصد انسان کو لاعلمی اور توہمات، دیوتاؤں اور موت کے خوف سے نجات دلانا ہے۔ اس کے بغیر مسرت نہیں مل سکتی۔

اخلاقیات میں اپی قورس دکھ کی تسخیر اور روحانی مسرت کی طمانیت بخش حالت حاصل کرنے کے انفرادیت پسندانہ تصور پر مبنی مسرتوں کو قابلِ توجیہہ قرار دیتا ہے۔ انسان کے لیے سب سے زیادہ منطقی حالت فعالیت نہیں بلکہ مکمل سکون اور طمانیت ہے۔

''باغ'' میں اپی قورس کی جگہ مائتی لینے کے ہر مارکس نے سنبھالی اور اُس کی جگہ پولی سٹراٹس آیا۔ ان دونوں سے زیادہ اہمیت میٹرو ڈورس اور کولوٹیس کی ہے۔ دوسری صدی عیسوی کے اپی قورس پسندوں میں دیمیتریکس کا نام قابلِ ذکر ہے۔ مگر اپی قورس کا فلسفہ کئی صدیوں تک موجود رہنے کے باوجود ترقی نہ کر سکا۔ ہیگل اور کچھ دیگر فلسفیوں نے اُس کے مادیت پسندانہ نکتۂ نظر کو توڑ مروڑ کر اپنے عینیت پسندانہ فلسفے میں استعمال کیا۔

پتنجلی

پیدائش: دوسری صدی قبل مسیح
وفات: دوسری صدی قبل مسیح
ملک: ہندوستان
اہم کام: ''یوگ سوتر''

"جو لوگ آتما اور دانائی کی شدید خواہش رکھتے ہیں، وہ ان کے قریب ہی منتظر بیٹھی ہوتی ہے۔"

پتنجلی

پتنجلی

پتنجلی مقولوں (Aphorisms) کے ایک مجموعے "یوگ سوتر" کا مولف اور مرتب ہے۔ اُس کی زندگی کے بارے میں کوئی معلومات دستیاب نہیں۔ کچھ محققین تو اُس کا دور بھی پانچویں صدی قبل مسیح کا بتاتے ہیں۔

سنسکرت کے لفظ "یوگ" سے مراد خود کو بندھنوں اور مصائب سے آزاد کرانے اور استحکام حاصل کرنے کا طریقہ ہے۔ قبل از تاریخ کے ہندوستان میں بدیہی طور پر یہ لفظ انسانی تکالیف کی وجوہ کے حوالے سے استعمال ہوتا تھا۔ یوگ کے 19 مکاتب فکر تسلیم کیے جاتے ہیں۔ پتنجلی کا "یوگ سوتر" (یوگ کا کتابچہ) ہندوستانی مکتبۂ یوگ میں پہلا اہم کام ہے جو مقولوں کی صورت میں حتمی مقصد — یعنی روح کو دنیاوی بندھنوں سے نجات دلانا — کے حصول کی ہدایات دیتا ہے۔ پتنجلی کو ہی ان سوتروں کا مصنف مانا جاتا ہے۔

"یوگ سوتر" چار حصوں (پدوں) میں تقسیم ہے۔ پہلا حصہ "سمادھی پد" فطرت اور سمادھی کے مقاصد کے بارے میں ہے۔ دوسرے حصے "سادھن پد" میں اس مقصد کو حاصل کرنے کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ تیسرا حصہ "وِبھوت پد" یوگ کے داخلی پہلوؤں اور یوگ کے ذریعہ حاصل ہونے والی غیر معمولی اہلیتوں کی اہمیت پر بحث کرتا ہے۔ چوتھے حصے "کیولیہ پد" میں نجات کی نوعیت اور صورتوں پر بحث کی گئی ہے۔

ایک رائے کے مطابق یوگ کوئی فلسفہ نہیں۔ ماضی بعید اور زمانہ حال میں بھی یوگ کو سانکھیہ مکتبۂ فکر کی عملی شکل خیال کیا جاتا رہا ہے۔ سانکھیہ نکتۂ نظر کے مطابق دنیا مادی ہے۔ مادہ (پراکرتی) ساری ہستی کی مطلق بنیاد، ابدی اور واحد ہے۔ پراکرتی کی حرکت بھی اُس کی طرح ابدی ہے۔ کسی شئے کا معرض وجود میں آنا یا کوئی مظہر رُونما ہونا مادے کی تخلیق پر دلیل نہیں، جس طرح کسی چیز یا مظہر کی نیستی سے مادے کی نیستی مراد نہیں لی جاتی۔ مادے کو تخلیق یا فنا نہیں کیا جا سکتا۔ مادے کی کلیت جوں کی توں رہتی ہے۔ پتنجلی نے ثنائیت پسندانہ نکتۂ نظر سے سانکھیہ فلسفہ کی تفہیم و تعبیر کی: مادہ (پراکرتی) اور روحانیت (پُرش) کو متضاد اُصول قرار دیا گیا۔ مخصوص حالات کے تحت مادی اور روحانی اصول باہم مربوط ہو سکتے ہیں، اور وہ لامحدود طور پر متنوع اشکال، خواص اور نظام تشکیل دیتے ہیں۔ جسم اور روح کا امتزاج، یعنی انسان مادے اور روح کے اعلیٰ اور پیچیدہ ترین امتزاجات میں سے ایک ہے۔ انفرادی انسانی روح (پُرش) مطلق روحانی حقیقت (آتما) کے ایک جزو کے طور پر لافانی ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے پیدائش اور موت کو مادے میں تبدیلیاں سمجھنا چاہیے لیکن "ہماری ذات" (روح) میں تبدیلیاں نہیں۔ کوئی موت، جنم مرن کا کوئی طویل چکر موجود نہیں۔ آواگون کا چکر چاہے کتنا ہی وسیع ہو، مگر اس کا اختتامی مرحلہ ضرور آتا ہے، اور تب کامل نجات (موکش) حاصل ہوتی ہے۔ اس کا مطلب ہوا کہ روح بے شمار مرتبہ

دوبارہ جنم لینے کے ذریعہ روح مادے سے پاک ہوتی جاتی ہے، اور انجام کار مطلق روحانی حقیقت میں سماتی ہے—''جیسے قطرہ سمندر میں سماجاتا ہے۔''

پتنجلی اُن اولین قدیم مفکرین میں سے ایک تھا جنہوں نے یہ نظریہ تشکیل دیا کہ انسان چار بنیادی اجزا پر مشتمل نظام (کائنات صغیر) ہے—معدنیاتی، نباتاتی، حیوانی اور انسانی۔ پتنجلی انسان کے ہر ایک جز و ترکیبی کو خود انحصار ہستیاں قرار دیتا ہے—معدنیاتی انسان، نباتاتی انسان، حیوانی انسان، اور انسانی انسان۔

معدنیاتی سطح پر انسان صرف اور صرف معدنیاتی بادشاہت کے مواد پر مشتمل ہے۔ یہاں معدنیاتی بادشاہت سے مراد ساری غیر نامیاتی دنیا ہے۔ کرۂ ارض اور خلا میں تمام مادی اجسام (ریت کے ذرے سے لے کر سیاروں تک) باہم مربوط ہیں، اور وہ فطری طور پر واحد (اکیم) میں سے ظاہر ہوئے اور اُسی میں واپس جاتے ہیں۔ معدنیاتی بادشاہت ازل سے ہی متحرک ہے۔ معدنیاتی انسان معدنیاتی اقلیم کی اعلیٰ ترین پیداوار ہے۔ پتنجلی اُسے ایک خود مختار جوہر کے طور پر لیتا ہے۔

نباتاتی بادشاہت نباتاتی انسان کی بنیاد ہے۔ نباتاتی دنیا معدنیاتی بنیادوں کے ساتھ مربوط ہے۔ اُس کی جڑیں مٹی میں سے غذا اخذ کرتی ہیں۔ یہ ماورائے ارض معدنیات یعنی سورج، چاند، ستاروں کے ساتھ بھی منسلک ہے۔ نباتاتی زندگی اساسی طور پر معدنیاتی زندگی سے مختلف ہے۔ اول، پودے اپنی تولید کے قابل ہیں۔ جان دار مادہ خود کو بڑھانے اور نسل کشی کرنے کی صلاحیت کا حامل ہے۔ پودا زندہ مادے کی پہلی صورت ہے۔ دوم، پودے معدنیاتی نظام کے مقابلہ میں زیادہ فعال اور مستعد ہوتے ہیں۔ سوم، پودوں کی زندگی کا آہنگ مختلف ہے۔ پودے موسموں اور وقت (دن اور رات) کی تبدیلی کا ردعمل مختلف انداز میں دیتے ہیں۔

حیوانی انسان صرف اعلیٰ معدنیاتی اور نباتاتی بادشاہت میں ظہور پاسکتا ہے۔ پتنجلی زور دیتا ہے کہ حیوان کی اعلیٰ ترین خوبی نقل پذیری ہے۔ چلنے، دوڑنے، رینگنے اور اُڑنے وغیرہ کی صلاحیت جانور کو اردگرد کی دنیا کے ساتھ نہایت متنوع تعلقات قائم کرنے کا اہل بناتی ہے۔ وہ سوچنا، یاد رکھنا اور مختلف حالات سے خبردار رہنا سیکھتا ہے۔

انسانی انسان معدنیاتی، نباتاتی اور حیوانی انسان کی تالیف اور آہنگ ہے۔ دیگر تینوں نظام کی اہم ترین خوبیاں انسانی انسان میں مجتمع ہوجاتی ہیں۔ وہ نسل درنسل حاصل ہونے والے تجربات زندگی اور گردوپیش کی دنیا کی تفہیم کی مدد سے خود کو خودرو قوانین فطرت سے آزاد کرتا ہے۔ ''وہ ماحول پر اثر انداز ہونا اور اپنی دلچسپیوں اور ضروریات کے مطابق اسے مطیع بنانا شروع کر دیتا ہے۔ وہ زمین میں ہل چلاتا، مویشی پالتا اور مختلف فنون اپناتا ہے۔ اُس کا مستقبل محض اتفاق کی پیداوار نہیں رہ جاتا۔ پتنجلی کے خیال میں حقیقی معنوں میں انسانی زندگی اُس وقت شروع ہوتی ہے جب ناگزیریت ختم ہوجائے، جب لزوم کی اندھی طاقت کا راج نہ رہے، اور روح پراکرتی (مادے) کے بندھنوں سے آزادی حاصل کرلے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ انسان کے بارے میں پتنجلی کا نکتۂ نظر سماجی کے بجائے کائناتی اور انفرادی ہے۔ لیکن حقیقت میں سماجی تعلقات کا مجموعہ ہی انسان کا جوہر ہے۔ پتنجلی اس امر سے آگاہ نہیں تھا، اور نہ ہی ہوسکتا تھا، چنانچہ اُسے انسانی تاریخ کے دھارے کو نظر انداز کرنا اور ایک مجرد، بے تعلق انسانی فرد کا وجود فرض کرنا پڑا جو اپنے ہی جیسے دیگر افراد کے ساتھ

صرف فطری بندھنوں کے ذریعہ منسلک تھا۔ پتنجلی کا یہ خیال ہرگز خلاف توقع نہیں کہ انسان کی زمینی زندگی کے قوانین اور قسمتوں کی تھیوری علم الافلاک کی اقلیم میں آتی ہے۔ پتنجلی اپنے اس نکتۂ نظر میں تنہا نہیں تھا۔ قدیم ہندوستان میں علم الافلاک کو علم کی ایک علیحدہ شاخ سمجھا جاتا تھا اور ماہرین فلکیات اجرام فلکی کے مقام کی بنیاد پر افراد کے مستقبل کے زائچے بنایا کرتے تھے۔

پتنجلی کی نظر میں انسان خود متحرک، خود منظم اور خود ہدایتی نظام ہے۔ اس نکتۂ نظر میں عمیق منطقی مفہوم موجود ہے جسے انسان کے متعلق جدید سائنس میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

فیلو جوڈیئس

پیدائش: 20 قبل مسیح (اندازاً)

وفات: 50 قبل مسیح (اندازاً)

ملک: یونان، سکندریہ

اہم کام: مذہبی فلسفہ

"جولوگ صلے کی امید میں کچھ دیتے ہیں، وہ اصل میں دیتے نہیں بلکہ سودا بازی کرتے ہیں۔"

فیلو

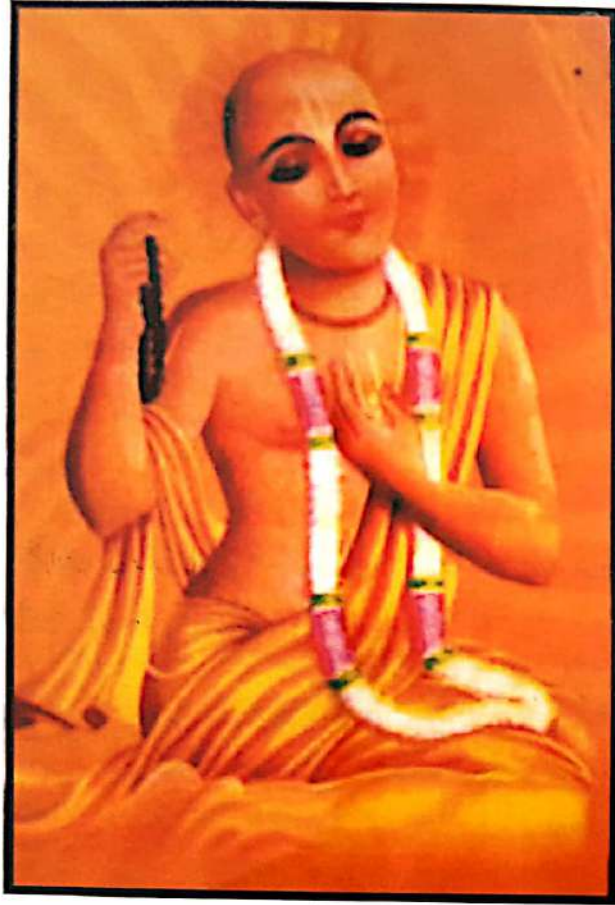
فیلو جوڈیئس

فیلو جوڈیئس عرف فیلو آف سکندریہ یہودوی ہیلینیائی فلسفی تھا۔ اگرچہ اُسے اپنے دور کا عظیم ترین یہودی فلسفی قرار دیا جاتا ہے، لیکن اُس نے یونانی فلسفہ کو اس حد تک بنیاد بنایا کہ یونانی فلسفی ہی کہلانے کا حق دار بنتا ہے۔ اُس نے مختلف ماخذوں سے مستعار لیے ہوئے عناصر کو ایک اچھوتا امتزاج دیا۔ وہ غالباً اپنے ہم عصر پال اور یوحنا کی انجیل کے مصنفین پر بھی اثر انداز ہوا۔ فیلو کی سب سے بڑی اہمیت عیسائیت کی فلسفیانہ اور الٰہیاتی بنیادوں کو ترقی دینے میں ہے۔ کلیسا نے فیلو کی تحریروں کو محفوظ رکھا لیکن یہودی روایت کو اُس کی فکر میں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ایچ اے وولفسن کے بقول فیلو مذہبی فلسفہ کا بانی تھا۔

فیلو نے یونانی فلسفہ اور ثقافت کا بغور مطالعہ کیا۔ وہ افلاطون کو بہت احترام کی نظر سے دیکھتا تھا۔ اُس کے فلسفہ نے معاصر افلاطونیت کی نمائندگی کی جس میں رواقیت کو بھی شامل کر لیا گیا تھا۔

ہم فیلو کی زندگی کے متعلق بہت کم جانتے ہیں۔ اُس نے سکندریہ میں زندگی گزاری جہاں اُس وقت تقریباً دس لاکھ لوگ رہتے تھے، جن میں یہودیوں کی سب سے بڑی آبادی (فلسطین سے باہر) بھی مقیم تھی۔ فیلو کا تعلق ایک امیر اور ممتاز گھرانے سے تھا۔ وہ اپنی برادری کے معاملات میں ملوث رہا جس کے باعث فکری زندگی میں تعطل پیدا ہوتا رہا۔ اُسے یہودی وفد کا سربراہ بنا کر 40-39ء میں روم بھیجا گیا۔

فیلو عبرانی اسطورہ کی تفسیر کرنے کے لیے اپنا تشبیہاتی طریقہ کار استعمال کرتا ہے۔ اُس کے فلسفہ کی بنیاد روحانی زندگی کو دنیاوی مسائل سے ممیّز کرنے میں ہے۔ فیلو نے مادی دنیا اور طبعی جسم کو بہ نظر تحقیر دیکھا۔ افلاطون کی طرح اُس کے لیے بھی جسم "ایک شر انگیز اور مردہ چیز" تھا — فطرتاً برا اور روح کے خلاف سازش کرنے والا۔ لیکن یہ لازمی برائی تھی، چنانچہ فیلو زندگی سے مکمل اجتناب کی حمایت نہیں کرتا۔ اس کے برعکس وہ سب سے پہلے انسانوں کی جانب عملی فرائض پورے کرنے اور دنیاوی املاک کو قابل تعریف کاموں میں استعمال کرنے کی بات کرتا ہے۔ اسی طرح اُس کے خیال میں مسرت ناگزیر اور دولت مفید ہے، لیکن ایک پاکباز شخص کے لیے یہ کامل خیر نہیں۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ انسانوں کو درجہ بدرجہ چیزوں کے مادی پہلو سے اجتناب کرنا چاہیے۔ فلسفیوں جیسے کچھ لوگ اپنے ذہنوں کو ابدی حقیقتوں پر مرکوز کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔ اُس کے نزدیک "حقیقی اور زندہ خدا کے علم" میں ہی انسان کی حتمی منزل اور مطلق مسرت تھی۔

فیلو نے فلسفے اور دانش کے درمیان تمیز کی۔ اُس کے خیال میں فلسفہ "انسانوں کے لیے عظیم ترین بھلائی ہے جسے وہ خدا کی جانب سے استدلال کے تحفے کے باعث حاصل کرتے ہیں۔ یہ دانش سے لگاؤ اور اعلیٰ ترین علم حاصل کرنے کا وسیلہ ہے۔ جبکہ دانش تمام الوہی اور انسانی چیزوں کا علم ہے جو توریت میں موجود ہے۔ چنانچہ موسیٰ توریت کے مصنف کی

حیثیت میں فلسفے کی معراج تک پہنچا اور براہ راست خدا سے علم سیکھا۔

اُس کا اخلاقی عقیدہ اپنے جوہر میں رواقی (Stoic) ہے اور اس میں پاکیزگی حاصل کرنے کی مستعد کوشش شامل ہے۔ فیلو کی نظر میں انسان بنیادی طور پر مجہول ہے اور خدا ہی روح میں اعلیٰ اہلیتوں کے بیج بوتا ہے۔ لہٰذا ہم انسان خدا کے آلے ہیں۔ اس کے باوجود انسان واحد ایسی مخلوق ہے جو عمل کی آزادی رکھتا ہے، اگرچہ یہ آزادی ذہن کی حدود میں پابند ہے۔

فیلو نے یونانی ''سائنس'' یا منطقی فلسفہ کو عبرانی صحائف کی خالصتاً اسطوریاتی آئیڈیالوجی کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی۔ ''سائنسی'' نکتۂ نظر کی بنیاد کے طور پر وہ "Timaeus" میں افلاطون کے بیان کردہ نظریۂ دنیا کو استعمال کرتا ہے۔ اُس کا تخلیق کا ماڈل بھی افلاطون سے ماخوذ ہے، لیکن اُس کے خیال میں خدا بذات خود تخلیق کا وسیلہ نہیں، بلکہ لوگوس (Logos) ہے۔ فیلو کے مطابق لوگوس ''مردِ خدا'' یا خدا کا سایہ ہے جسے ساری تخلیق کے لیے بطور آلہ اور نمونہ استعمال کیا گیا۔ لوگوس نے بے صفت بے شکل مادے کو چار ازلی عناصر میں تبدیل کیا۔ خدا نے اسی جوہر سے ہر چیز تخلیق کی اور خود کسی کو بھی نہ چھوا کیونکہ بدہیئت اور بدوضع مادوں کو چھونا خدا کے شایانِ شان نہیں تھا۔

فیلو کے فلسفے پر سب سے زیادہ اثرات افلاطون، ارسطو، نوفیثا غورث پسندوں، کلبیوں اور رواقیوں کے تھے۔ اُس کا فلسفیانہ نقطہ نظر اس حد تک افلاطونی ہے کہ سینٹ جیروم اور دیگر کلیسیائی فادرز نے اکثر یہ مقبول عام مقولہ بولا: ''یا افلاطون نے فیلو کا رنگ اپنایا یا فیلو افلاطون کے رنگ میں رنگا گیا۔'' مگر فیلو نے افلاطون کی تھیوریز میں کافی ترامیم کیں۔ تکوینیات اور اخلاقیات میں وہ ارسطو کا رہینِ منت تھا۔ اگرچہ فیلو نے اکثر جگہوں پر رواقیوں کی اصطلاحات سے کام لیا، لیکن اُن کے افکار پر تنقید بھی کرتا رہا۔

ماضی میں محققین نے فیلو کی اہمیت گھٹانے کے لیے اُسے محض ایک دینیاتی عالم اور مبلغ کے طور پر پیش کیا، لیکن 20ویں صدی کے وسط میں ایک امریکی محقق ایچ اے وولفسن نے بطور مفکر فیلو کا اچھوتا پن منوایا۔ بالخصوص فیلو خدا کی ہستی کے قابل ادراک اور اُس کے جوہر کے ناقابلِ ادراک ہونے کے درمیان فرق بیان کرنے والا پہلا شخص تھا۔ اپنے نظریہ خدا میں بھی اُس نے اپنی فلسفیانہ عمق دکھائی۔ اس نے خدا کی باطنی محبت کی تفسیر میں بھی ندرتِ خیال کا مظاہرہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا نے انسان کو یہ محبت ودیعت کی اور انسان بھی خدا جیسا بن گیا۔

سیاسی تھیوری میں فیلو نے عموماً کہا کہ جمہوریت بہترین طرز حکومت ہے، لیکن جمہوریت سے اُس کی مراد کوئی مخصوص حکومتی نظام نہیں بلکہ کسی بھی حکومت کے تحت باقاعدگی اور نظم وضبط ہے جس میں تمام انسان قانون کے سامنے برابر ہیں۔

سکندریہ میں یہودیوں کے انحطاط کے ساتھ یہودیت پر فیلو کا اثر بھی ماند پڑ گیا۔ یونانی فلسفے نے 1200 سال بعد یہودی فکر پر موسس میمونائیڈز کے کام میں بھی دوبارہ اپنا اثر دکھایا۔ تاہم، ابتدائی کلیسیائی فادرز (سینٹ جان) اور مسلم مفکرین پر فیلو کے فلسفے نے نہایت اہم اثرات مرتب کیے۔

بادرائن

پیدائش: دوسری صدی عیسوی

وفات: دوسری صدی عیسوی

ملک: ہندوستان

اہم کام: ''برہم سوتر''

''انفرادی روح کو برہمن کی کثیر صورتیں نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ایسی صورت میں یا تو برہمن غیر کامل ہوگا، یا پھر ہر ایک روح خدا قرار پائے گی۔''

بادرائن

بادرائن

اُپنشد ایک ولی یا صاحب بصیرت شخص کی زبان میں لکھے ہوئے ہیں: شاعرانہ، علامتی اور غیر مختتم تکرار والے۔ آج بھی اُن کے الفاظ شدید روحانی تجربے سے بھرپور اور کبھی کبھی گرفت سے باہر بھی ہیں۔ اِن عمیق النظر تحریروں میں ترتیب اور نظم کا فقدان ہے۔ وقتاً فوقتاً اِن کی بصیرتوں کو ایک فلسفیانہ نظام کی صورت دینے کی ضرورت محسوس کی جاتی رہی ہے۔ بادرائن کی شاہکار کتاب ''برہم سوتر'' کی وجہ تصنیف ایک ایسا ہی نظام تشکیل دینا تھا۔ یہ کتاب ویدوں اور اُپنشدوں کے ساتھ مل کر ہندوستانی آرتھوڈوکس فلسفیانہ روایت متشکل کرتی ہے۔

بادرائن کے بارے میں ہم کچھ بھی نہیں جانتے، حتیٰ کہ اُس کی پیدائش و وفات اور ''برہم سوتر'' لکھے جانے کے سنین بھی متنازعہ ہیں۔ کچھ محققین نے تو اُس کا دور پانچ سو سال قبل مسیح بھی بتایا، لیکن ''برہم سوتر'' غالباً دوسری صدی عیسوی میں ہی لکھا گیا تھا۔ کتاب میں مذکور دیگر مکاتب کے حوالے اسے دوسری صدی سے پہلے کا قرار دینا ناممکن بناتے ہیں۔ ہم یہاں صرف برہم سوتر پر ہی بات کر سکتے ہیں۔

برہم سوتر کے فلسفہ کی طرف جانے سے پہلے ایک اہم اصول کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے جو اس کے بنیادی قضیوں میں شامل ہے۔ اس اصول کی بنیاد ''شروتی'' اور ''سمرتی'' کے درمیان امتیاز پر ہے۔ شروتی مقدس علم ہے جو ویدک رشیوں کے مذہبی تجربے سے ماخوذ ہو۔ یہ ویدوں اور اُپنشدوں میں شامل ہے۔ ''سمسار'' (مادی دنیا) سے ماورا اقلیم کے حوالے سے اس کی اتھارٹی مطلق ہے۔ سمرتی حافظے، روایت یا استنباط، یا ان کے امتزاج کا نام ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شروتی بصیرت اور وجدان ہے، جبکہ سمرتی استدلال پر مبنی ہے۔ شروتی میں عالم اور معلوم کے درمیان فرق ختم ہو کر وہ دونوں ایک بن جاتے ہیں۔ اگر شروتی اور سمرتی کے درمیان کوئی تنازعہ ہو تو ہمیشہ اول الذکر کو فوقیت حاصل ہوگی اور یہ اصول ویدانتی آرتھوڈوکسی میں شامل ہوا۔ مغربی فلسفہ میں شروتی سے قریب ترین مشابہہ مظہر مکاشفہ ہے جو یہودوی عیسائی روایت میں بالکل شروتی جیسی ہی مطلق اور ناقابل سوال اہمیت رکھتا ہے۔

''برہم سوتر'' کا آغاز ویدک روایت کی ایک اہم ترین بصیرت کے ساتھ ہوتا ہے، کہ حقیقت روزمرہ تجربے کی عام دنیا کا نام نہیں، افراد کی دنیا علتی طور پر زمان و مکان سے تعلق رکھتی ہے۔ اصل حقیقت ابدی واحد یا مطلق، تغیر سے عاری اور کامل ''برہمن'' ہے جس میں سے ہر ایک چیز کا ظہور ہوا۔ اس قسم کی مابعد الطبیعات کے پیش کردہ بڑے سوالات میں سے پہلا سوال کائنات وجود میں لانے کے لیے برہم کا محرک تلاش کرنا ہے۔ برہمن کی کوئی غیر تسکین شدہ تمنائیں نہیں ہے، وہ کامل ہے تو پھر کائنات وجود میں ہی کیوں آئی؟ جواب کا آغاز اس دعوے کے ساتھ ہوتا ہے کہ برہمن کی فطرت ''لطف''

(آنند) ہے۔ بادرائن یہ نشاندہی کرنے میں بہت محتاط ہے کہ چونکہ برہن ایک مطلق واحد ہے، اس لیے لطف اُس کا وصف نہیں بلکہ خود برہمن ہے۔ برہمن نا قابلِ پیمائش لطف ہے۔ کائنات کا ہست ہونا اس لطف کی بے ساختہ فراوانی ہے۔ انسانی زندگی میں اس کی ایک قریب ترین مثال تماشا یا کھیل بازی (لیلا) ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں لینی چاہیے کہ برہمن غیر سنجیدہ انداز میں عمل کرتا ہے، ایسا سوچنا ''لیلا'' کے تصور کو بہت زیادہ انسانی مفہوم میں لینا ہے۔

حقیقت کو مطلق قرار دینے کے تھیسس پر مبنی عقائدانہ نظام کچھ عمیق ترین فلسفیانہ مشکلات سے عبارت ہے، اور بادرائن کا اصل مقصد انہی مشکلات سے نبرد آزما ہونا ہے — یہ دکھاتے ہوئے کہ اُپنشدوں کی بصیرتیں ایک ہم آہنگ اور قابل دفاع کُل تشکیل دیتی ہیں۔ مرکزی مسئلہ واحد اور کثیر کا ہے۔ بادرائن نے اسے یوں پیش کیا: مطلق برہمن ابدی، غیر فانی اور کامل ہے۔ لہٰذا کسی ابدی، غیر فانی اور کامل چیز کا ایک عارضی، فانی اور غیر کامل چیز (یعنی دنیا) کے ساتھ تعلق کیسے ہوسکتا ہے؟ کیا کائنات برہمن کا وصف یا معلول یا اُس کے جلوؤں کی کثرت ہے؟ اگر برہمن اوصاف کا حامل ہے تو اُس پر تصوراتی امتیازات لاگو کیے جاسکتے ہیں، اور ایک مطلق ہستی کے معاملے میں ایسا ممکن نہیں۔ برہمن کو کائنات کی علت ماننا اُسے قابل تبدیل تسلیم کرنا ہے، جبکہ ابدی برہمن ایسا نہیں ہوسکتا۔ اگر کائنات برہمن کے جلوؤں کی کثرت ہے تو پھر برہمن بھی اس والے نقائص میں حصہ دار ہوگا، مگر کامل ہستی میں نقص نہیں ہوسکتے۔ انفرادی روح کو برہمن کے ساتھ تعلق کے معاملے میں بھی ایسے ہی سنگین مسائل پیش آتے ہیں۔ انفرادی روح کو برہمن کی کثیر صورتیں نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ایسی صورت میں یا تو برہمن غیر کامل ہوگا، یا پھر ہر ایک روح خدا قرار پائے گی، جبکہ دونوں ہی صورتیں نہیں ہیں۔ اس کے برعکس اگر انفرادی روح برہمن سے مختلف ہے تو ''موکش'' یا نجات کا تصور (یعنی روح اور برہمن کا وصال) بے معنی ہو جاتا ہے: اگر انفرادی روح برہمن سے مختلف ہے تو اس کا برہمن سے وصال برہمن کو تبدیل کردے گا، اور یہ ممکن نہیں۔ بادرائن کی فلسفیانہ کاوش کا مقصد ان سوالات کے جواب تلاش کرنا ہے۔

وہ برہمن اور کائنات کے بے کم و کاست تعلق کے مسئلے سے آغاز کرتا، اور شروع میں اس مسئلے کو اور بھی سنگین بنا دیتا ہے۔ اُس نے مادی علت اور مستعد علت کے درمیان فلسفیانہ امتیاز کا استعمال کیا۔ مٹی کے پیالے کی مستعد علت کمہار کا فعل ہے، پیالے کی مادی علت بے شکل مٹی ہے۔ بادرائن زور دیتا ہے کہ برہمن نہ صرف کائنات کی مستعد علت بلکہ مادی علت بھی ہے۔ کائنات میں برہمن کا درجہ وہی ہے جو مٹی سے بنی چیزوں کے لیے مٹی کا ہے — یعنی مادی علت۔ جس طرح سونے کی چیزیں پگھلائے جانے پر صرف سونا رہ جاتی ہیں، اس طرح کائنات واپس برہمن میں سمانے پر اپنی مخصوص خصوصیات کھو دے گی۔ کچھ لوگوں کی نظر میں برہمن کا کائنات کی مادی علت ہونا شاید بے تُک ہو، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ عدم سے وجود میں آنے کا عیسائی تصور ہندو فکر میں موجود نہیں۔ تاہم، برہمن کے کائنات کے مادی اور مستعد علت ہونے کا دعویٰ بنیادی مشکل کو مزید بڑھا دیتا ہے، کیونکہ اُس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ عارضی پن اور تبدیلی کا اطلاق برہمن پر ہوسکتا ہے۔ بادرائن کا جواب ''برہم سوتر'' کے اساسی عقائد میں سے ایک ہے — کہ علت اور معلول غیر مختلف ہیں۔ علت اور معلول کو غیر مختلف کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ ایک جیسے ہیں۔ شارحین نے ان کا تعلق ویسا بتایا ہے جیسا جھاگ، لہروں اور

بلبلوں کا سمندر کے ساتھ ہوتا ہے، یا جیسے مٹی اور مٹی کے پیالے والی مثال میں موخر الذکر کر اول الذکر سے مشابہہ نہیں لیکن اُس سے مختلف بھی نہیں۔ علتیں اور معلولات غیر مختلف ہونے کی وجہ سے برہمن بھی کائنات سے غیر مختلف ہے۔

اس کے بعد بادرائن اگلے اہم سوال سے نمٹتا ہے۔ طبعی افراد کی ایک دنیا کے ممکن ہونے کے لیے ''مکان'' (Space) موجود ہونا لازمی ہے، کیونکہ طبعی اشیا مکان میں ہی انفرادی حیثیت اختیار کرتی ہیں۔ سوال پیدا ہوتا کہ آیا مکان ہستی مطلق کے ساتھ ہم ازل ہے یا اس کا معلول ہے: اول الذکر صورت غیر پُرکشش ہے کیونکہ اس طرح یہ نتیجہ نکلے گا کہ مکان برہمن کی ایک خصوصیت ہے یا پھر اُس کے ساتھ ہم مطلق ہے — اور دونوں ہی صورتیں قابل قبول نہیں۔ تاہم، بادرائن اپنے نکتۂ نظر کی بنا پر یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ مکان (آکاش) برہمن کا ایک معلول ہے۔

''برہم سوتر'' نہایت باریک بین اور عظیم فلسفیانہ تحریر اور ایک ایسی روایت کی پیداوار ہے جو کافی ترقی یافتہ، کٹر اور دقیق ہو چکی تھی۔ یہ ماورائیت پر مبنی وحدانیت میں ملوث مشکلات کو بیان اور اُن کا حل پیش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ بلاشبہ بادرائن کی آرا حرفِ آخر نہیں تھیں اور انہیں بہتر بنانے کے لیے ایک پوری فلسفیانہ تحریک موجود رہی ہے۔ شنکر، رامانُج اور مادھو کی سوچ اپنے اپنے انداز میں دکھاتی ہے کہ ان خیالات کو کس طرح مختلف طریقوں سے تنقید کا نشانہ بنایا اور نئے سرے سے واضح کیا گیا۔

ناگ ارجُن

پیدائش: دوسری صدی عیسوی (اندازاً)

وفات: دوسری صدی عیسوی (اندازا!)

ملک: ہندوستان

اہم کام: منحصر ماخذ کا نظریہ

''اشیا باہمی انحصار کے ذریعے اپنا وجود اور فطرت اخذ کرتی ہیں اور بذاتہٖ کچھ نہیں۔''

ناگ ارجن

ناگ ارجُن

جب بدھ مت نے ممیّز مکاتب فکر کی صورت اختیار کرنا شروع کی تو سب سے بڑی تقسیم تھیرواد (ہین یان) اور مہایان مکاتب کے درمیان ہوئی۔ اس کے بعد دونوں مکاتب میں مزید تقسیم کا عمل جاری رہا۔ تھیرواد بدھ مت وِ سَھا شِک اور سوتر انتک مکاتب فکر میں بٹ گیا۔ مہایان بدھ مت نے مدھیا مک مکتبۂ فکر اور پھر کوئی ایک صدی بعد یوگا چار مکتبۂ فکر پیدا کیا۔

مہایان بدھ مت کی مدھیا مک شاخ کی بنیاد رکھنے اور اسے ترقی دینے کی وجہ سے ہی ناگ ارجن کو شہرت ملی اور وہ ہندوستان کے عظیم ترین بودھی مفکرین میں شمار ہوا۔ ناگ ارجن کی پیدائش اور وفات کے بارے میں کوئی بھی مستند معلومات میسر نہیں۔ وہ 50 تا 200 عیسوی کے دوران ہی فلسفیانہ میدان میں سرگرم رہا ہوگا، لیکن اُس کا دور 300 عیسوی کے آس پاس بتایا جاتا ہے۔ انہی بے یقینیوں کی بنا پر کچھ مفسرین نے رائے ظاہر کی کہ اُس سے منسوب تحریریں صرف اُسی کی نہیں ہوں گی۔ ہمیں دستیاب متعدد سوانحی بیانات آپس میں میل نہیں کھاتے۔ یہ امر معقول طور پر قطعی لگتا ہے کہ وہ جنوبی ہندوستان سے تعلق رکھنے والا ایک برہمن تھا اور اُس کے جوانی کے سال گناہ اور برائی میں لپٹے ہوئے تھے۔ کمار جیوکی لکھی ہوئی ایک سوانح میں بتایا گیا ہے کہ پختہ عمر میں پہنچنے پر اُسے ایک قسم کا مکاشفہ ہوا۔ نتیجتاً اُس نے خواہش اور جذبے کو دکھ کی وجوہ تسلیم کرلیا۔ یوں وہ بودھی جماعت کا حصہ بن گیا۔ تبتی ذرائع کچھ مختلف کہانی سناتے ہیں کہ نجومیوں نے ناگ ارجن کی 7 برس کی عمر میں وفات کی پیش گوئی کردی تھی لیکن وہ بچپن میں ہی بودھی سلسلے میں شامل ہوکر اس تقدیر کو ٹالنے میں کامیاب رہا۔ اُس کی تحقیقی اور روحانی صلاحیتیں چاہے کسی بھی طریقے سے پیدا ہوئی ہوں، لیکن سبھی محققین مانتے ہیں کہ وہ عمیق مطالعہ کا رجحان اور گہری بصیرتیں رکھتا تھا۔

ناگ ارجن کی فکر ''پرجنا پارمتا'' (دانش کی کمالیت) نامی تحریروں کی تقطیر اور تنظیم پر مشتمل ہے۔ یہ تحریریں بے پناہ لٹریچر کی صورت گری کرتی ہیں جو شُنیتا (خالی پن) کے عقیدے کا ماخذ بنا۔ شُنیتا کا عقیدہ بدھ کی تعلیمات میں شامل تھا۔ مگر ناگ ارجن مدھیا مک کے شُنیہ واد مکتبۂ فکر کا بانی بنا۔ وہ کہتا ہے کہ اردگرد کی دنیا کی تمام اشیا اور مظاہر کو چار نکتہ ہائے نگاہ سے سمجھا جاسکتا ہے۔

1- جو موجود ہے۔ (مطلق وجود) کیونکہ ہم اُسے دیکھتے، سنتے، چھوتے، سونگھتے اور چکھتے یعنی وہ حسیاتی ذرائع سے قابل تصدیق ہے۔

2- جو نہیں ہے۔ (مطلق لاوجود) جو کچھ عارضی، ناپائیدار، منحصر اور ہر گزرتے لمحے میں متغیر ہے (مثلاً ابدی دھارا یا بگولا)

3- جو بیک وقت ہے بھی اور نہیں بھی۔ یعنی یہ وجود رکھتا بھی ہے اور نہیں بھی۔

4- جو نہ موجود ہے اور نہ غیر موجود۔ یعنی جو ہست اور نیست میں سے کچھ بھی نہیں۔

ان تمام نکتہ ہائے نظر کو جانب دارانہ اور غیر حقیقی قرار دیتے ہوئے ناگ ارجن نے ایک اپنی تھیوری تشکیل دی۔ جسے پرتیتیہ سمُتپاد (منحصر ماخذ کا نظریہ) کہتے ہیں۔ اس تھیوری کے مطابق صرف موجود بالذات چیز (یعنی جس کی علت کوئی بیرونی عنصر نہ ہو) ہی حقیقی وجود رکھتی ہے۔

تاہم، زندگی میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے اردگرد کی دنیا میں کوئی بھی مظاہر بے علت نہیں، کوئی مطلق طور پر غیر منحصر چیزیں موجود نہیں۔ مادی دنیا کے کسی معروض یا مظہر کا وجود ہمیشہ مخصوص حالات پر منحصر ہے جو بذات خود معروض کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ ناگ ارجن کہتا ہے کہ "منحصر حقیقت" کی کوئی حقیقت نہیں۔

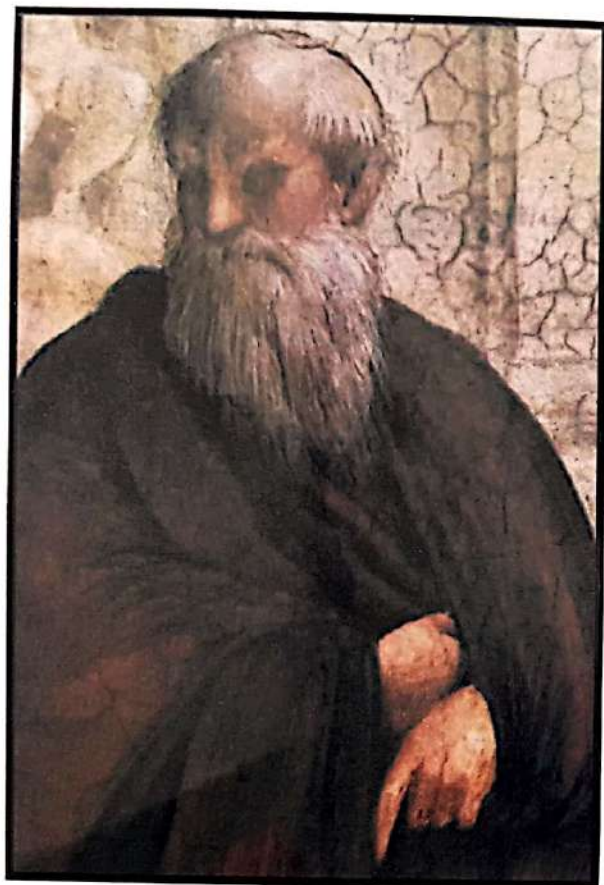
دنیا کو حقیقی ماننے والے مخالفین کا جواب دیتے ہوئے ناگ ارجن نے کہا: تجربہ اور استدلال ہمیں حقیقی علم مہیا نہیں کرتے۔ ہمارے "پرمانوں" (حسیات، ادراکات وغیرہ) کا فراہم کردہ ڈیٹا یا شہادت غیر معتبر ہے، کیونکہ کسی ادراک کو درست ثابت کرنے کے لیے ہمیں اس سے جدا اور درست کسی اور چیز کا حوالہ دینا پڑتا ہے۔ لیکن کیا وہ بطور حوالہ استعمال کی گئی چیز بھی حقیقی ہے؟ اس کے لیے ثبوت کی ضرورت ہوگی، کیونکہ اگر وہ حقیقی یا درست نہیں تو اُس کی بنیاد پر ہمارا ادراک درست ثابت نہیں ہوسکتا۔ لیکن ہم دوسری چیز کی سچائی کو کیسے ثابت کریں گے؟ ہمیں اس کام کے لیے کسی تیسری شئے کی ضرورت پڑے گی، اور پھر اُس تیسری شئے کی سچائی بھی ثابت کرنا ضروری ہوگا --- یوں یہ سلسلہ غیر مختتم طور پر چلتا جائے گا۔

ناگ ارجن نے کہا کہ ساری ہستی کو مطلق یا غیر مطلق قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ کوئی درمیانی (مدھیامک)، بے شکل، بے علت، ناقابل ادراک، ناقابل بیان چیز ہے — یعنی شنیہ (لاشئے)۔ کوئی بھی ایسا دھرم موجود نہیں جو شُنیہ نہ ہو۔

ایس رادھا کرشنن اور ایس چیٹر جی کی متفقہ رائے کے مطابق مدھیامک نکتۂ نظر کی رو سے "مظاہر کی اس دنیا کے پیچھے ایک ناقابل بیان حقیقت موجود ہے۔" یہ نقطہ اساسی اہمیت کا حامل ہے کہ مدھیامکوں نے شُنیہ کی تعبیر بطور معروضی حقیقت کی۔ ناگ ارجن کے خیال میں شُنیہ مادے اور روح، معروض اور موضوع، حرکت اور سکون، صورت اور جوہر، مخصوص اور عمومی، محدود اور لامحدود کا اتحاد و اتصال ہے۔ عمومی اور مخصوص، جوہر اور مظہر وغیرہ کی جدلیات مدھیامکوں کے علاوہ کئی دیگر قدیم فلسفیوں کی راہ میں بھی رکاوٹ بنی۔ اُنہوں نے اس کا حل تلاش کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی، مگر ناکام رہے۔

تمام موجودات کی دو دنیاؤں — دنیائے مظاہر (سمسار) اور دنیائے جوہر (شُنیہ) — کے درمیان تقسیم کی مطابقت میں مدھیامکوں نے اپنے نظریہ علم کی بنیاد دو سچائیوں کے وجود پر رکھی — (1)- تجربی، جو دنیائے مظاہر کے لیے کارآمد ہے؛ (2)- ماورائی، جو شُنیہ کے لیے کارآمد ہے۔ ناگ ارجن شُنیہ کے لیے ناقابل بیان، ناقابل ادراک وغیرہ جیسی اصطلاحات استعمال کرنے کے باوجود یقین رکھتا ہے کہ ماورائی سچائی کا ادراک کیا جاسکتا ہے، اور اس کے ادراک کی واحد

راہ تجربی سچائی کا علم ہے۔

ایک مختصر مضمون میں ناگ ارجن کی فکر کو سمونا مشکل ہے۔ اُس کے خیالات نے ہندوستان، چین، تبت، جاپان اور کوریا میں زبردست اثرات مرتب کیے اور خاص طور پر چینی زین بدھ مت کی تشکیل میں حصہ ڈالا۔ ایشیا کے ساتھ ساتھ مغرب میں بھی اُس کا بغور مطالعہ کیا گیا اور مزید تحقیق کی کافی گنجائش موجود ہے۔

پلوٹینس

پیدائش:	205عیسوی
وفات:	270عیسوی
ملک:	روم
اہم کام:	"Enneads"

''خود شناسی میں ہم خوب صورت اور اپنی ذات سے لاعلمی میں بدصورت ہوتے ہیں۔''

پلوٹینس

پلوٹینس

رومن فلسفی اور نو فلاطونیت کا بانی پلوٹینس مصر میں لائیکو پولس کے مقام پر پیدا ہوا۔ اُس کی زندگی کے بارے میں معلومات کا واحد ماخذ ایک سوانح ہے جو اُس کے شاگرد اور ایڈیٹر پور فائری نے اپنے اُستاد کی تحریروں Enneads کے دیباچے کے طور پر لکھی۔ دیگر قدیم ماخذوں سے پور فائری کی فراہم کردہ معلومات کی تصدیق نہیں ہوتی۔ پور فائری پلوٹینس کی زندگی کے آخری چھ برس پر توجہ مرکوز کرتا ہے جب وہ اُس کے ساتھ روم میں رہتا تھا۔ چنانچہ ہم بوڑھے سقراط کی طرح بوڑھے پلوٹینس کے بارے میں ہی جانتے ہیں۔ اُس کی عقلی اور روحانی ترقی کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔

پور فائری بتاتا ہے کہ پلوٹینس نے کبھی اپنے والدین، نسل یا وطن کے متعلق بات نہ کی تھی۔ چوتھی صدی عیسوی کے ایک مصنف یوناپیئس کے مطابق وہ لائیکو پولس (مصر) میں پیدا ہوا۔ اس امر کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا کہ اُس نے عظیم عروس البلاد سکندریہ میں فلسفہ پڑھا۔ ہم یقین کے ساتھ بس اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ اُس کی زبان یونانی تھی اور اُس نے یونانی تعلیم ہی حاصل کی۔ وہ اپنے اندازِ فکر اور عقلی و مذہبی عقیدتوں کے اعتبار سے ہیلینیائی ہے۔

اپنی زندگی کے 28 ویں سال میں پلوٹینس نے فلسفہ پڑھنے کی خواہش محسوس کی اور سکندریہ گیا۔ اُس نے سکندریہ میں اپنے دور کے ممتاز ترین اساتذہ کے لیکچر سُنے جنہوں نے اُسے یاسیت میں مبتلا کر دیا۔ آخر کار ایک دوست اسے آمونیئس "Sacias" کا لیکچر سنوانے لے گیا۔ آمونیئس کی گفتگو سننے کے بعد پلوٹینس نے کہا، ''یہ ہے وہ آدمی جس کی مجھے تلاش تھی'' اور اگلے گیارہ برس اُسی کے ساتھ رہا۔

آمونیئس قدیم فلسفہ کی تاریخ میں نہایت پراسرار شخصیت ہے۔ لگتا ہے کہ وہ ایک مرتد عیسائی تھا۔ پلوٹینس کا گیارہ برس تک اُس کے ساتھ رہنا حیرت انگیز نہیں۔ قدیم فلسفیانہ مکاتب میں آپ مخصوص مدت کے کورسز کرنے کے لیے ہی داخل نہیں ہوتے تھے۔ آمونیئس کے ساتھ رفاقت کے عرصہ کے اختتام پر پلوٹینس رومن شہنشاہ گورڈیان سوم کی مہم میں (فارس کے خلاف) شامل ہوا (242ء) تاکہ فارسیوں اور ہندوستانیوں کے فلسفہ کے متعلق براہ راست معلومات حاصل کر سکے۔ تاہم، میسوپوٹیمیا میں اس مہم کو تباہ کن انجام سے دوچار ہونا پڑا — گورڈیان مارا گیا اور فلپ عربی شہنشاہ بن بیٹھا۔ پلوٹینس بڑی مشکل سے جان بچا کر بھاگا اور اینٹی اوک پہنچا۔ وہاں سے وہ روم گیا اور چالیس برس کی عمر میں وہیں مقیم ہو گیا۔ اُس دور میں کسی یونانی فلسفی کا مشرقی فکر میں دلچسپی رکھنا غیر معمولی نہیں تھا۔ پلوٹینس کی اپنی فکر بھی ہندوستانی فلسفے کے ساتھ کچھ واضح مشابہتیں رکھتی ہے، لیکن اُس حقیقت میں کبھی بھی مشرقی یوگیوں کے ساتھ رابطہ نہ ہوا کیونکہ مہم ناکام ہو گئی تھی۔

پلوٹینس کی مرکزی سرگرمی (جس پر اُس نے اپنا زیادہ تر وقت اور توانائی خرچ کی) اُس کی تعلیمات تھی، اور روم میں 10 برس گزارنے کے بعد لکھنے میں مشغول ہو گیا۔ اُس کا مکتب با قاعدہ ''مکتب'' نہیں تھا، البتہ اس کا انداز تعلیم متکلمانہ (Scholastic) نوعیت کا تھا۔ وہ افلاطون یا ارسطو پر سابقہ فلسفیوں کی تحریر کردہ شرحوں کے اقتباس پڑھ کر سناتا اور پھر اپنے خیالات بیان کرتا۔ تاہم، یہ تعلیمی سیشن دوستانہ اور غیر رسمی تھے، اور وہ غیر محدود بحث مباحثے کی حوصلہ افزائی کرتا۔ یہ مکتب دراصل دوستوں اور مداحوں کا ایک ڈھیلا ڈھالا حلقہ تھا۔ پلوٹینس نے اپنے مقالے انہی دوستوں کے لیے لکھے، اور پورفائری نے انہیں اکٹھا کر کے Enneads کی صورت دی۔

پلوٹینس اپنی تحریروں میں افلاطون کی تعلیمات کے متعدد پہلوؤں کی وضاحت کرتا: افلاطون کی ''نیکی،'' ارسطو کی ''روح'' اور رواقیوں کی ''کائناتی روح'' کی تالیف کرتا: اور فلسفے میں تمام ماقبل ارسطو رجحانات کا منظم طریقے سے جواب دیتا ہے۔ وہ رواقیوں اور اپی قورس پسندوں کی مادیت پسندی کے خلاف اپنی روحانیت، نئی اکیڈمی کی تشکیکیت کے خلاف علم کے ممکن ہونے کے متعلق اپنی رجائیت سے کام لیتا ہے۔ اُس نے غناسطیوں کی اخلاقی ثنائیت (Dualism) کا جواب وحدانیت سے دیا Eclectics کی نتائجیت (Pragmatism) کا مقابلہ اپنے مطلق اقدار کے عقیدے سے کیا، اور نجومیوں کی تقدیر پرستی کو روکنے کے لیے آزاد ارادے کو برائی کا منبع بتایا۔

اُس کی مابعد الطبیعات نے موضوعیت اور معروضیت کی ثنائیت کا خاتمہ کر دیا۔ حقیقت روحانی ہے، لیکن یہ نہ تو ذہن اور نہ ہی ذہن سے باہر کسی اور چیز کی پیداوار ہے۔ پلوٹینس کے خیال میں خود آگہی کا اتحاد ہی علم اور جاننے کی اہلیت کی ثنائیت کو تشکیل دیتا ہے۔ روح اور روحانی دنیا کا ایک دوسرے کے بغیر کوئی مفہوم نہیں۔

پلوٹینس نے انسان کو جسم، روح اور نفس (Body, Soul & Spirit) میں تقسیم کیا۔ اُس کے مطابق جسم محض مادے پر ہی مشتمل نہیں۔ مادہ ایک متوسط چیز ہے۔ یہ بذاتہٖ جسم نہیں، کیونکہ جسم مادے اور صورت کا مرکب ہے۔ وسیلہ ہونے کے ناتے اسے بطور ہستی نہیں لیا جا سکتا، چنانچہ اس کی حالت بھی لاشئے جیسی ہی ہے۔ ہستی کے پیمانے میں اس کا درجہ سب سے نیچے اور اہمیت کے پیمانے میں بدترین ہے—نور سے محروم ''تاریک،'' ''خیر سے عاری،'' ''اولین شر۔'' اسے روح نے تخلیق کیا۔

کچھ لوگ روح کو جسم کے ساتھ شناخت کرتے اور اسے بھی عارضی / مادی سمجھتے ہیں۔ لیکن روح مرکب نہیں، جبکہ جسم ہے۔ روح میں کوئی تخفیف یا اضافہ نہیں ہو سکتا، جبکہ جسم میں ہو سکتا ہے۔ روح میں تبدیلیاں (مثلاً دانش) جسم پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ نہ ہی جسم روح کی طرح سوچنے اور محسوس کرنے کے قابل ہے۔

نفس یا Spirit بھی روح جیسا حیاتی اصول ہے، مگر ایک برتر سطح پر۔ اگرچہ روح نفس سے کم تر ہے، لیکن یہ اُس کے لیے ایک مقناطیسی کشش رکھتی، اسے بہ نظر تحسین دیکھتی اور زیادہ خوب صورت بن جاتی ہے، کیونکہ نفس اور اس کے تحائف ہی اس کی اصل خوبصورتی ہیں۔ جب ہماری استدلالی صلاحیت نفس کے خواص حاصل کر لے تو نہ صرف ہماری خوب صورتی میں اضافہ ہوتا ہے، بلکہ ہم خود بھی نفس بن جاتے ہیں۔

جس طرح انفرادی روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہے، اسی طرح روحِ عالم قابل محسوس اشیا کی دنیا کے ساتھ منسلک ہے۔ پلوٹینس دنیا کے متعلق ہمارے علم کو محض رائے قرار دیتا ہے۔ حیاتی دنیا کی تخلیق روحِ عالم نے کی۔ اُس کے مطابق فطرت روحِ عالم کی تشکیلی قوت ہے۔ یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ روحِ عالم نے کائنات کیوں تخلیق اور خالق آخر تخلیق کرتا ہی کیوں ہے۔

پلوٹینس کے فلسفیانہ نظام کی بنیاد کافی حد تک افلاطون کے نظریۂ ''اعیان'' (Ideas) پر تھی۔ لیکن افلاطون ازلی اعیان کو معبود مطلق اور مادی دنیا کے درمیان وسیلہ فرض کرتا ہے، جبکہ پلوٹینس نے صدور (Emanation) کا نظریہ قبول کیا۔ اس نظریے کے مطابق ہستی مطلق یا واحد سے مخلوق کی جانب قوتیں متواتر نشر ہوتی رہتی ہیں۔ اس منتقلی کا پہلا وسیلہ nous یا عقل محض ہے جس میں سے روحِ عالم صادر ہوئی۔ پھر روحِ عالم میں سے انسانوں اور جانوروں اور انجام کار مادے کا ظہور ہوا۔ چنانچہ انسان دو دنیاؤں سے تعلق رکھتے ہیں—ایک حسیات کی دنیا اور دوسری عقل کی دنیا۔ چونکہ مادہ تمام شر کی علت ہے، اس لیے زندگی کا مقصد حسیات کی مادی دنیا سے نجات ہونا چاہیے۔ لہٰذا لوگوں کو چاہیے کہ وہ تمام دنیاوی مفادات چھوڑ کر عقلی مراقبے کی راہ اختیار کریں۔ تطہیر اور فکر کو استعمال کرنے کے ذریعہ لوگ nous کی بصیرت پا سکتے ہیں۔ اور انجام کار واحد یعنی خدا کے ساتھ مکمل اور وجدانی وصال ممکن ہے۔ پلوٹینس نے اپنی زندگی کے دوران متعدد مواقع پر اس اُلوہی وجدان سے گزرنے کا دعویٰ کیا۔

مانی

پیدائش:	216 عیسوی (اندازاً)
وفات:	276 عیسوی (اندازاً)
ملک:	فارس
اہم کام:	مانی مت

''نور کی سلطنت جس پر خدا کی حکومت ہے، اور ظلمت کی سلطنت جس کا حکمران شیطان ہے، دونوں اقالیم بالاصل بالکل الگ تھیں۔''

مانی

مانی

ایران کے قدیم مانوی مذہب کا بانی مانؔی جنوبی بابل (موجود عراق) کے ایک اعلیٰ فارسی خاندان میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ پاتیک ہمدان کا رہنے والا تھا اور ایک مذہبی جماعت میں شامل ہو گیا جو پرہیزگار طرزِ عمل کی حامی تھی۔ ننھیال کی طرف سے مانی کا تعلق پارتھیا کے معزول شاہی خاندان کے ساتھ جڑتا تھا۔ مانی کی زندگی کے بارے میں معلومات کا ماخذ اُس کی اپنی ہی تحریریں اور مذہبی روایات معلوم ہوتی ہیں۔ اُس نے اپنے پیدائشی علاقے میں ہی پرورش پائی اور مشرقی آرامی زبان بولتا تھا۔ بچپن اور جوانی میں دو مرتبہ اُس نے ایک فرشتے کو خواب میں دیکھا جس نے اُسے ایک نئے مذہب کی تبلیغ کرنے کو کہا۔

وہ ہندوستان (غالباً سندھ اور توران) گیا اور اپنے پیروکار بنائے۔ واپسی پر نئے فارسی بادشاہ شہپر اول کی جانب سے عزت و احترام ملنے پر اُسے فارسی سلطنت میں اپنے نئے مذہب کی تعلیمات پھیلانے کی اجازت حاصل ہو گئی۔ مانی کی زندگی کے ان سالوں کے متعلق بہت کم کچھ معلوم ہے۔ اُس نے غالباً سلطنت کے مشرقی علاقوں میں کافی سفر کیے، لیکن بعد کی روایات میں اُس کا شمال مشرق کی طرف جانا درست نہیں لگتا۔ تاہم، فارسی بادشاہ بہرام اول کے دورِ حکومت میں وہ زرتشتی پروہتوں کے حملوں کا نشانہ بنا اور بادشاہ نے اُسے جندیشاپور میں قید کر دیا: وہ 26 طویل مقدمات سے گزرنے کے بعد فوت ہو گیا۔ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کے حکم پر اُسے سزائے موت دے دی گئی ہو۔

مانی نے تیسری صدی عیسوی کے فارس میں ثنائیت پسندانہ مذہبی تحریک کی بنیاد رکھی — یعنی یہ عقیدہ کہ دنیا روح اور مادے کا ادغام ہے اور روح اور مادہ بالترتیب خیر اور شر کے نمائندے ہیں۔ پیروکاروں نے مانی کو ''نور کا پیغمبر'' اور مطلق ''نور دہندہ'' جیسے القابات سے نوازا۔ اگرچہ مانویت کو کافی عرصے تک ایک مسیحی لادینیت قرار دیا جاتا رہا، لیکن یہ بجائے خود ایک مذہب تھی جس نے اپنے عقائد کی ہم ربطی اور جماعتی ڈھانچے کی وجہ سے ساری تاریخ کے دوران اتحاد اور انوکھا کردار قائم رکھا۔

مانی نے خود کو پیغمبروں کے طویل سلسلے میں (جس کا آغاز آدم سے ہوا، اور بدھ، زرتشت و مسیح بھی اسی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے) آخری جانشین قرار دیا۔ اُس نے حقیقی مذہب کے سابقہ مکاشفوں کو محدود طور پر موثر خیال کیا کیونکہ وہ مقامی نوعیت کے تھے اور لوگوں کو صرف ایک زبان میں اُن کے متعلق بتایا گیا۔ مانی خود کو ایک عالم گیر پیغام کا مبلغ سمجھتا تھا جسے تمام دیگر مذاہب کی جگہ لینا تھی۔ بگاڑ سے بچنے اور عقائدانہ اتحاد یقینی بنانے کی خاطر اُس نے اپنی تعلیمات کو تحریری صورت دی اور اپنی زندگی کے دوران ہی اُنہیں شریعت کا درجہ دے دیا۔

مانویت کا بنیادی عقیدہ کائنات کو خیر اور شر کی دو متحارب اقالیم میں ثنائیت پسندانہ انداز میں تقسیم کرتا ہے: نور (یا

روح) کی سلطنت جس پر خدا کی حکومت ہے؛ اور ظلمت (یا مادے) کی سلطنت جس کا حکمران شیطان ہے۔ دونوں اقالیم بالاصل بالکل الگ تھیں، لیکن ابتدائے آفرینش میں آنے والی ایک تباہی میں ظلمت کی سلطنت نے نور کی سلطنت پر حملہ کیا اور دونوں باہم مل کر دائمی جدوجہد میں مشغول ہو گئیں۔ نسلِ انسانی اسی جدوجہد کا نتیجہ اور ایک کائنات صغیر (Microcosm) ہے۔ انسانی جسم مادی، اور لہٰذا شر ہے؛ انسانی روح روحانی، اُہی نور کا ایک ٹکڑا ہے اور اسے جسم و دنیا کی قید سے نجات دلانا لازمی ہے۔ راہِ نجات کی کنجی نور کی سلطنت کا علم ہے جو اُلوہی پیغام بروں کے ایک سلسلے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں بدھ اور مسیح، اور آخر میں مانی آتا ہے۔ پیغام بروں کے ودیعت کردہ علم کی مدد سے انسانی روح مادی خواہشات کو تسخیر کر سکتی ہے۔ روح کی جسم میں قید کا باعث بننے والی ان مادی خواہشات کو فتح کر کے اُلوہی اقلیم تک رفعت پانا ممکن ہے۔

مانوی مذہبی جماعت ابتدا سے ہی زوردار تبلیغی سرگرمی میں مشغول ہو گئی تاکہ دنیا کو اپنا پیروکار بنا سکے۔ مانی نے اپنی تحریروں کے دیگر زبانوں میں تراجم کی حوصلہ افزائی اور ایک وسیع البنیاد تبلیغی پروگرام ترتیب دیا۔ مانویت بڑی تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف رومن سلطنت تک پہنچی۔ یہ مصر سے سارے شمالی افریقہ میں گئی (جہاں نوجوان آگسٹائن کچھ عرصہ کے لیے اس کا پیروکار بن گیا) اور چوتھی صدی عیسوی کی ابتدا میں روم میں اپنے اثرات دکھانے لگی۔ چوتھی صدی عیسوی مغرب میں مانویت کی توسیع کا زمانۂ عروج تھا، جب گال اور سپین میں اس کے مراکز قائم ہوئے۔ البتہ رومن ریاست اور عیسائی کلیسیا کی جانب سے شدید مخالفت کے باعث پانچویں صدی کے آخر تک مغربی یورپ سے اس کا تقریباً مکمل طور پر صفایا ہو گیا، اور چھٹی صدی میں سلطنت کے مشرقی حصے نے بھی اس سے آزادی حاصل کر لی۔

مانی کی اپنی زندگی کے دوران اُس کا مت فارسی ساسانی سلطنت کے مشرقی صوبوں تک پھیلا۔ خود فارس میں مانوی برادری نے شدید تادیبی کارروائیوں کے باوجود خود کو قائم رکھا۔ حتیٰ کہ دسویں صدی میں عباسی کارروائیوں نے اُنہیں سمرقند جانے پر مجبور کر دیا۔ قرونِ وسطیٰ کے دوران یورپ میں نام نہاد نو مانوی فرقے وجود میں آئے۔ تاہم، مانی کے مذہب کے ساتھ اُن کے براہ راست روابط کے متعلق کچھ کہنا مشکل ہے۔

مانی نے حقیقی معنوں میں عالمگیر اور کائناتی مذہب قائم کرنے کی کوشش کی، کہ جو سابقہ الہامات (بالخصوص زرتشت، بدھ اور مسیح) کی تمام جزوی سچائیوں کو یکجا کر دے۔ تاہم، اس مذہب نے ایک ایسی سچائی کو کھوجا جو مختلف ثقافتوں کی مطابقت میں متنوع صورتیں اختیار کر سکتی ہو۔ چنانچہ اس لحاظ سے مانویت ایرانی اور ہندوستانی مذاہب، عیسائیت، بدھ مت اور تاؤ مت جیسا ہے۔

مانی مت اپنی تہہ میں ایک قسم کی غناسطیت (Gnosticsm) تھا — ایک ثنائیت پسند مذہب جس نے روحانی حقیقت کے خصوصی علم (gnosis) کے ذریعہ راہ نجات پیش کی۔ غناسطیت کی تمام صورتوں کی طرف مانی مت نے بھی تعلیم دی کہ یہ دنیا ناقابل برداشت طور پر دردناک اور بنیادی طور پر شر سے عبارت تھی۔

داخلی بصیرت یا gnosis انکشاف کرتا ہے کہ خدا کی فطرت میں حصہ دار روح شر انگیز مادی دنیا کی پستیوں کا شکار

ہو چکی ہے اور روحانی یا عقلی (nous) بصیرت کے ذریعہ اسے نجات دلانا ضروری ہے۔ خود کو جاننا اپنی حقیقی ذات کو کھوجنا ہے، جو قبل ازیں (جسم اور مادے کی آلائشوں کے باعث) لاعلمی اور خود آگہی کے فقدان کے اندھیروں میں ملفوف ہوتی ہے۔ مانی مت میں خود کو جاننے کا مطلب اپنی روح کو خدا کی فطرت میں حصہ دار کے طور پر دیکھنا ہے۔ علم کسی انسان کو یہ جاننے کے قابل بناتا ہے کہ وہ مادی دنیا میں اپنی رزیل حالت کے باوجود ابدی اور باطنی بندھنوں کے ذریعہ ماورائی دنیا کے ساتھ متحد ہے۔ چنانچہ علم واحد وسیلۂ نجات ہے۔

حقیقی فطرت اور انسانیت، خدا اور کائنات کا باعثِ نجات علم مانی مت کی پیچیدہ اسطوریات میں بیان کیا گیا ہے۔ تفصیلات سے قطع نظر، اس اسطوریات کا بنیادی موضوع مستقل ہے: روح گراوٹ کی شکار اور شر انگیز مادے کی آلائش میں مبتلا ہے اور اسے روحانی دانش آزادی دلاتی ہے۔

وسو بندھو

پیدائش: چوتھی صدی عیسوی کا آخر

وفات: پانچویں صدی عیسوی کا نصف

ملک: ہندوستان

اہم کام: "ابھیدھرم کوش بھاشیہ"

''معرفت کہیں اور نہیں بلکہ صرف اور صرف شعور میں جلوہ گر ہوتی ہے۔''

وسوبندھو

وسوبندھو

وسوبندھو ایک ممتاز بودھی اُستاد اور ہندوستان میں مہایان بدھ مت کی ترقی و ترویج میں اہم ترین کردار ادا کرنے والے مفکرین میں سے ایک تھا۔ اگرچہ اُسے اور اُس کے بھائی کو بعد کے بودھیوں نے یوگا چار مکتبہ کے بانیوں کے طور پر سراہا، لیکن اُس کی یوگا چار سے پہلے کی تحریروں — مثلاً ''ابھیدھرم کوش'' اور اُس کی تفسیر ''ابھیدھرم کوش بھاشیہ'' — کو شاہکار تصور کیا جاتا ہے۔ اُس نے متعدد سوتروں کو شرحیں، منطق پر کتب، بھگتی شاعری اور کچھ فلسفیانہ مقالے بھی لکھے۔ ان میں سے کچھ ایک تحریریں اصلی سنسکرت صورت میں دست بردِ زمانہ سے بچی رہیں، لیکن بہت سی دیگر صرف چینی اور تبتی تراجم کی صورت میں ملتی ہیں۔ وسوبندھو ایک کثیر الجہت مفکر تھا۔

وسوبندھو کی زندگی کا اہم ترین اور واحد مکمل بیان چین میں یوگا چار فلسفے کے مرکزی مقلدین میں سے ایک پرمارتھ (499 تا 569 عیسوی) نے ''گرو وسوبندھو کی زندگی'' کے زیرِ عنوان چینی زبان میں مرتب کیا تھا۔ یہ چینی ''تری پٹک'' میں محفوظ ہے اور 1904ء میں اس کا انگریزی میں ترجمہ ہوا۔

وسوبندھو پرش پور (موجود پشاور) میں پیدا ہوا۔ اُس زمانے میں یہ شہر گندھارا ریاست کا حصہ تھا۔ تبتی مورخ تارا ناتھ کے مطابق وسوبندھو کی پیدائش سے ایک سال قبل اُس کا بڑا بھائی بودھ بھکشو بن گیا تھا۔

وسوبندھو اور اسانگا کو آپس میں سوتیلے بھائی بھی بتایا جاتا ہے (کہ اسانگا کا باپ کشتریہ اور وسوبندھو کا باپ برہمن تھا)۔ وسوبندھو کا باپ درباری پروہت اور ویدوں کا عالم تھا۔ عین ممکن ہے کہ وہ شیلا دا قبیلے کے شک بادشاہوں کے دربار میں عہدیدار ہو جو اُس وقت پرش پور میں حکمران تھے۔ زندگی کے ابتدائی برسوں میں وسوبندھو نے ضرور اپنے باپ کے ذریعہ برہمنی روایت کے علاوہ نیایہ اور ویشیشکا سے تعارف حاصل کر لیا ہوگا۔ اُس کی فکر ان دونوں نظام ہائے فکر سے متاثر ہے۔

نوجوان طالب علم وسوبندھو نے اُساتذہ کو اپنی ذہانت اور حاضر جوابی سے بہت حیران کیا۔ پرمارتھ نے اُس کے اُستاد کا نام بدھ متر لکھا ہے۔ اُس دور کے گندھارا میں غالب بودھی مکتبہ فکر ویشیشکا (جسے سرواستیواد بھی کہتے ہیں) تھا۔ وسوبندھو سرواستیواد سلسلے میں داخل ہوا اور و-بھاشکوں کے متکلمانہ نظام کا مطالعہ کیا۔ ابتدا میں وہ ''مہاو بھاشا'' سے کافی متاثر ہوا۔ تاہم، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ و-بھاشکا مابعد الطبیعات کی کارآمد حیثیت پر شکوک کا شکار ہو گیا۔

اسی دور میں وسوبندھو شاید اپنے استاد منورتھ کے ذریعہ بودھیوں کے ایک گروپ سوترانتکوں سے متعارف ہوا جو بدھ کے اقوال کے سوا ہر ایک چیز کو مسترد کرتے تھے۔ پرش پور میں سوترانتک روایت بہت مضبوط ہونے کا امر اس خیال سے

حمایت یافتہ ہے کہ دوسری صدی عیسوی کے فلسفی دھرم ترات نے یہیں جنم لیا۔ وی بھاشک مکتبہ فکر کا اصل مرکز گندھارا کی بجائے کشمیر تھا جہاں کے حکمران اہل گندھارا کو نیم کافر سمجھتے تھے۔ چنانچہ وسوبندھو نے وی بھاشکا تعلیمات کا قریب سے مطالعہ کرنے کی خاطر دیوانے کے بھیس میں کشمیر جانے کا فیصلہ کیا۔ وسوبندھو چار سال تک کشمیر میں مختلف اساتذہ کے پاس مطالعہ کرنے کے بعد واپس پرش پور آیا۔ اُس دور میں وہ کسی بھی مخصوص سلسلے سے وابستہ نہ تھا۔ وہ بدھ مت کے متعلق لیکچر دے کر زندگی گزارنے کے ذرائع حاصل کرنے لگا۔ روایت کے مطابق وہ دن کے وقت وی بھاشک فلسفہ پر لیکچر دیتا اور رات کے دوران اس کے لیکچر کو شعروں میں ڈھال لیتا۔ ان چھ سو سے زائد نظموں (کاریکا) میں سارے نظام فکر کا خلاصہ موجود ہے۔ اس نے اپنی کتاب کا نام ''ابھیدھرم کوش'' (ابھیدھرم کا خزانہ) رکھا۔

''ابھیدھرم کوش'' میں وسوبندھو تسلیم شدہ 75 دھرموں (تجربے کے بنیادی اجزاء) کا تجزیہ کرتا ہے جو بودھی حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں۔ اُس نے اُنہیں گیارہ قسم کی ''مادی صورتوں'' میں تقسیم کیا جو ذیل میں دی جا رہی ہیں۔

- پانچ حیاتی اعضا اور اُن سے متعلق اشیا۔
- اوی جپتی یعنی نیت یا ارادہ۔
- چت یعنی ذہن۔
- دس اقسام کی مہابھُومِکا یعنی اہم بنیادیں، مثلاً خواہش، ذہنی بیداری، توجہ وغیرہ۔
- دس اقسام کی کوشل مہابھُومِکا، یعنی مفید، اہم بنیادیں، مثلاً عقیدہ، جوش، متانت، عدم تشدد، طمانیت۔
- چھ اقسام کی کلیش مہا بھومکا یعنی ذہنی انتشار کی اہم بنیادیں، مثلاً تذبذب لاپروائی، بےچینی۔
- دو اقسام کی اکوشل مہا بھومکا یعنی غیر مفید اہم بنیادیں مثلاً بےحیائی اور بےخوفی۔
- دس اقسام کی پرتیا کلیش مہا بھومکا یعنی ثانوی ذہنی انتشار کی اہم بنیادیں، مثلاً غصہ، دشمنی، رشک، فریب دہی وغیرہ۔
- آٹھ اقسام کی انیتا مہا بھومکا، یعنی درمیانی اہم بنیادیں، مثلاً پچھتاوا، تکبر کجروی، شک وغیرہ
- چودہ اقسام کے چت وِپریکُت سمسکار دھرم یعنی ذہن سے غیر منسلک مجسم بندھن، مثلاً قوت حیات، پیدائش، انحطاط، ناپائیداری وغیرہ۔
- اور تین اقسام کے اسمسکرات دھرم یعنی غیر مشروط دھرم، مثلاً ادراک تفہیم کے ذریعہ بندھنوں سے آزادی۔

''ابھیدھرم کوشش'' میں ان 75 دھرموں کی تعریفات اور باہمی تعلقات بیان کرنے کے علاوہ اُن کی ''کرمِک'' خصوصیات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ وسوبندھو نے علتی تھیوریز، تکوینیات، مراقبہ کی مشقوں، ادراک کے نظریات، کرم، آواگون اور ''بدھ'' کی حالت پر بھی روشنی ڈالی۔ چونکہ ابھیدھرم کوش مہا وی بھاشا کے نکتۂ نظر کا ایک فصیح خلاصہ تھی، اس لیے کشمیری سرواستیوادی اس میں اپنے تمام عقائد کا منظم بیان دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ چنانچہ اُنہوں نے وسوبندھو سے ایک نثری شرح (بھاشیہ) بھی لکھنے کی درخواست کی۔ تاہم، لگتا ہے کہ ابھیدھرم کوش لکھنے کے بعد وسوبندھو کا وی بھاشک تعلیمات

کے متعلق نظریہ بدل گیا۔ نتیجتاً اُس نے ''ابھیدھرم کوش بھاشیہ'' لکھی۔ لیکن اس میں سوترانتک نقطۂ نظر سے وی بھاشک مکتبہ کے بنیادی عقائد پر ایک مفصل تنقید شامل تھی، لہٰذا کشمیر سرواسیوادی بہت مایوس ہوئے۔

سوترانتکوں اور وی بھاشکوں کے درمیان تنازعہ کی ایک بڑی وجہ دھرموں کی حیثیت اور نوعیت کے متعلق خیالات تھے۔ وی بھاشکوں کا کہنا تھا کہ دھرم ماضی اور مستقبل کے ساتھ ساتھ حال میں بھی وجود رکھتے ہیں۔ جبکہ سوترانتکوں کے مطابق وہ صرف زمانہ حال کے اُن مخصوص لمحات میں موجود ہوتے ہیں جن میں وہ علتی اثر انگیزی (Causal Efficacy) پیدا کرتے ہیں۔ وی بھاشکوں نے وسوبندھو کی تردید میں متعدد رسالے لکھے۔

''ابھیدھرم کوش'' لکھنے کے باعث وسوبندھو کو دو گپتا حکمرانوں (وکرمادتیہ اُس کے جانشین بالادتیہ) کی سرپرستی اور حمایت حاصل ہو گئی۔ مگر وہ فکری اور روحانی طور پر بےکل رہا۔ اپنے مقالے ''کرم سدھی پرکرن'' (عمل کی توضیح) میں اُس نے وی بھاشکوں اور ہر اُس شخص کے نظریات کو چیلنج کیا جو کہ کہتا تھا کہ دھرم عارضی کے علاوہ کچھ اور ہو سکتے ہیں۔ عارضی پن بنیادی طور پر ایک ایسے عارضی تسلسل کے طور پر شعوری لمحات کا سلسلہ واضح کرتا ہے جس میں ہر لمحہ اپنے سے بعد آنے والے لمحے کا پیش رو ہوتا ہے۔ رسالے کے آخر میں اُس نے ''آلیہ وجنان'' (شعوری مسکن) کے یوگا چار نظریہ کو متعارف کروایا جس میں گزشتہ تجربات کے ذریعے بوئے ہوئے بیجوں کا صرف بعد پھوٹنے (تحت الشعور سے شعور میں آنے) اور ممکن طور پر نئے بیج پیدا کرنے (جو بعد میں بوئے جاتے ہیں) کا استعارہ اس بات کا آسان نمونہ فراہم کرتا ہے کہ وسوبندھو نے نہ صرف شعور کے دو علیحدہ علیحدہ لمحات کے دوران تسلسل کی وضاحت کی بلکہ کرم کی مکافاتِ عمل کے لیے نیم اسبابی توضیح مہیا کی۔ یعنی ایک وقت میں کیا گیا کوئی فعل کس طرح کسی اور وقت میں (حتیٰ کہ جنموں کے بعد بھی) ''پھل'' دیتا ہے۔ بالکل بودھیوں کے انداز میں وسوبندھو نے دلیل پیش کی کہ حقیقت بدلتی ہوئی وجوہ اور حالات کے بہاؤ پر مشتمل ہے اور اس میں کہیں بھی کوئی مستقل جوہر نہیں۔

وسوبندھو کا سب سے زیادہ حقیقی اور فلسفیانہ اعتبار سے دلچسپ رسالہ ''بیس نظمیں'' ہے جس میں وہ یوگا چار پر عینیت پسندوں کے اعترافات کی مدافعت کرتا ہے۔ یوگا چار کا دعویٰ ہے کہ خارجی چیزوں کے بارے میں ہمارے افکار محض ہمارے ذہنی عکس ہیں۔ اسے غلطی سے عینیت پسندانہ نقطۂ نظر سمجھ لیا گیا کیونکہ مفسرین نے ''خارجی'' سے زیادہ توجہ ''چیزوں'' پر دی۔ وسوبندھو کہتا ہے کہ معرفت کہیں اور نہیں بلکہ صرف اور صرف شعور میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ہم نے ہر معلوم چیز کا ادراک حیاتی تجربے سے حاصل کیا۔

ایک لحاظ سے سارا یوگا چار نظام ایک تھراپی ہے۔ اس کے تجزیات کا مقصد ذہن کو التباسی تصوراتی سوچ کی گرفت سے آزادی دلانا ہے۔ یہ ایک سیڑھی ہے جسے آگہی کی بلند سطوحات پر پہنچنے کے بعد پھینک دینا چاہیے۔ وسوبندھو یہ نشان دہی کرنے میں محتاط ہے کہ خود یوگا چاری نظام کا علم ہی بصیرت کے لیے کافی نہیں۔ اس مفصل اور متاثر کن فلسفہ کا مقصد ایک ایسی حالت پیدا کرتا ہے جس میں فلسفیانہ فکری کاوش اختتام پذیر ہو جائے۔

بھرتری ہری

پیدائش: 450عیسوی (اندازاً)

وفات: 510عیسوی (اندازاً)

ملک: ہندوستان

اہم کام: ''واک پدیا''

"پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مرد ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر"

بھرتری

بھرتری ہری

بھرتری ہری کو قدیم ہندوستان میں زبان اور مذہب کے نہایت اچھوتے فلسفیوں میں سے ایک قرار دیا جا سکتا ہے۔ اُس کی بنیادی وجۂ شہرت بطور انشا پرداز ہے، لیکن اس کی تحریریں زبردست فلسفیانہ اہمیت رکھتی ہیں۔

بھرتری ہری کی تحریریں اس قدر وسیع پیمانے پر مقبول تھیں کہ چینی سیاح ہوا ین تسانگ (635تا713ء) نے بھی انشا پرداز فلسفی کا ذکر کیا اور اُسے غلطی سے بودھی سمجھ بیٹھا۔ بدقسمتی سے ہم بھرتری ہری کی زندگی کے متعلق کچھ نہیں جانتے، اور نہ ہی اُس کی تحریریں اس حوالے سے کوئی معلومات مہیا کرتی ہیں۔ کچھ مبہم اور غیر معتبر حوالوں کے مطابق وہ دو قسم کی زندگی کے درمیان بٹا ہوا تھا: نشاط انگیزی اور راہبانہ یوگی کی راہ۔ اگرچہ وہ یقین رکھتا تھا کہ اُسے مادی مسرتوں کی دنیا سے تعلق توڑ لینا چاہیے، لیکن زندگی سے لاتعلقی کی یہ حالت حاصل کرنے کے لیے اُسے کئی مرتبہ کوشش کرنا پڑی۔ کہتے ہیں کہ نشاط پرستی اور فلسفیانہ جزرسی نے اُسے عمیق اور نہایت خوبصورت تحریریں لکھنے کی اہلیت دی۔

بھرتری ہری اپنی کتاب "واک پدیا" میں کچھ تھیوریز کو اپنے استاد وسورت (Vasurata) سے منسوب کرتا ہے جو غالباً چندراچاریہ کے ہم عصروں میں سے ایک تھا۔ بھرتری ہری سے منسوب اہم تصنیفات میں اُس کا فلسفیانہ مقالہ "واک پدیا" (جملوں اور الفاظ کے بارے میں)، "کانڈ"، پتنجلی کی "مہابھاشیہ" کی شرح، "واکیہ پدیا ورتی" اور "شبدھ دھاتو سمکشا" شامل ہیں۔ 1884ء کے بعد سے واک پدیا کے انگریزی زبان میں متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

واک پدیا کے پہلے دو ابواب میں تخلیق کی نوعیت، برہمن، دنیا، زبان اور انفرادی روح (جیو) کے تعلق، اور الفاظ و جملوں کے مفہوم کی ظاہری صورت اور ادراک پر بحث کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ بھرتری ہری سے منسوب کچھ ادبی تحریروں نے ہندو بھگتی تحریکوں پر گہرا اثر ڈالا۔ میماسا، ویدانت اور بودھی مکاتب نے اُس کی فلسفیانہ تحریروں پر رائے زنی کی۔

قدیم ہندوستان نے ویدوں کی بنیادیں مستحکم کرنے کو اپنا مطمح نظر بنایا، لیکن اُن کے کام کے نتیجے میں اکثر فلسفیانہ مکاتب کو ترقی ملی۔ پتنجلی اپنی "مہابھاشیہ" میں وضاحت کرتا ہے کہ گرامر (ویاکرنم) کے مطالعہ کا مقصد ویدوں کی صداقت کو اُستوار کرنا اور عام انسانی زبان میں ان کا مفہوم واضح کرنا تھا۔ سنسکرت کے دو عظیم انشا پرداز پانی اور پتنجلی دونوں ہی ابتدا میں تمام ممکنہ مفاہیم کی قواعدی بنیادوں کا تجزیہ کرنا چاہتے تھے۔

"واک پدیا" کے ذریعہ بھرتری ہری قواعدی تجزیے کو عین فلسفے کی اقلیم میں لے گیا اور کہا کہ قواعد زبان (گرامر) کو بھی ایک درشن یا ایک باقاعدہ فلسفیانہ مکتب سمجھا جا سکتا ہے: "برہمن بے آغاز و بے انجام ہے جس کا جوہر 'لفظ' ہے۔ لفظ ہی

دنیائے مظہر کی علت ہے جس میں سے دنیا ظاہر ہوئی۔'' واک پدیا کا مقصد اس جملے کی تمام فلسفیانہ، لسانی اور مابعد الطبیعاتی حوالوں سے توضیح وتشریح کرنا تھا۔ ہم بھرتری ہری کی فلسفیانہ کاوش کو ہندوستانی ثقافتی اور مذہبی صحائف کے روایت سے منسلک دیکھتے ہیں جس میں اس نوعیت کی دانشورانہ سرگرمی کا ایک باطنی واعلیٰ مقصد تھا۔۔۔ مطلع علم کا حصول اور نتیجتاً روحانی نجات۔ لہٰذا بھرتری ہری نے سابقہ ماہرین صرف ونحو کی سوچ میں زبان کے حوالے سے ایک ممتاز وجودیاتی غور وفکر کا اضافہ کیا۔

ویدوں میں پیش کیا گیا کائنات کا برہمنی نظریہ متواتر اور چکر در چکر تخلیق اور تحلیل کے تصور سے عبارت ہے۔ ہر تخلیقی چکر کی تحلیل پر ایک بیج یا نقش (سمسکار) باقی رہ جاتا ہے جس میں سے نیا چکر شروع ہوتا ہے۔ یہاں قابل ذکر بات یہ ہے کہ نئے تخلیقی چکر کے بیج کی نوعیت ''اُلوہی لفظ'' (''دیوی واک'') کے طور پر بیان کی گئی ہے۔ اگر زبان کا ماخذ اُلوہی ہے تو اسے برہمن کا اظہار اور کثیر مظاہر میں تجسیم خیال کیا جاسکتا ہے، جو تخلیق ہے۔ بھرتری ہری حقیقت کی اساس یعنی برہمن کو ''انادی نِدھانم'' (بے آغاز وبے اختتام) خیال کرتا ہے—— ایک ایسا تصور جو دنیاوی سلسلہ واقعات کے اوصاف سے عبارت نہیں۔

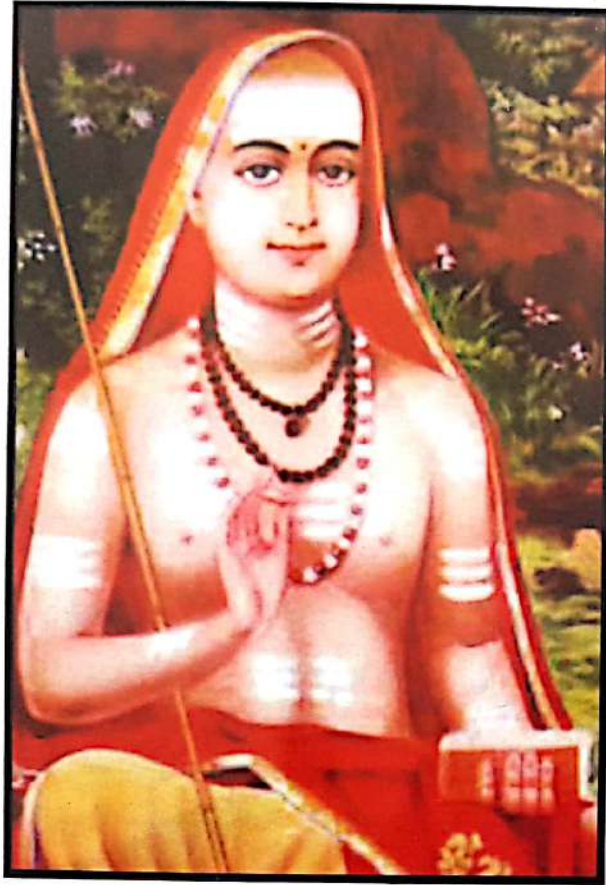
بھرتری ہری کی نظر میں محض آوازیں نکالنے اور سمجھنے سے ہی لسانی مفہوم کو بیان نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ اُس نے ''سفوتا تھیوری'' (Sphota Theory) پیش کی: یہ تھیوری معنوی اکائی کو بصور واحد جوہر قائم کرتی ہے جو بھرتری ہری کے خیال میں ''جملہ'' ہے۔ ''سفوتا'' کی اصطلاح پانِنی کے دور کی ہے جس نے اپنے مقالے ''اشٹ ادھیایہ'' میں ''سفوتاینہ'' کا حوالہ دیا۔ تاہم، یہ پتنجلی تھا جس نے ''مہا بھاشیہ'' میں سفوتا پر تفصیل سے بحث کی۔ اُس کے مطابق سفوتا سے مراد بولی جانے والی زبان ہے اور قابل سماعت آواز (دھاونی) اس کا خصوصی وصف ہے۔ بھرتری ہری نے کہا کہ بولنے والے کے اندازِ ادائیگی کی بنیاد پر قابل سماعت شور میں تنوع ہوسکتا ہے، جبکہ بول کی معنوی اکائی کے طور پر سفوتا ان تنوعات کا مطیع نہیں۔ مفہوم جملے کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔

''سفوتا'' کو معانی کا عالمگیر ''گودام'' قرار دیا جاسکتا ہے؛ یہ تمام لسانی سرگرمی اور رابطے کی بنیاد ہے۔ سفوتا لفظ، لفظ کی نحوی صورت اور مفہوم کو آپس میں متحد کرتا ہے۔ نیز، جس طرح الفاظ اور جملے کل سے اخذ کیے گئے مفہوم کے ''ٹکڑے'' پیش کرتے ہیں، عین اُسی طرح ان ٹکڑوں کے معروضات ساری حقیقت کے جزوی نمائندہ ہیں۔

کلاسیکی ہندوستانی فکر میں اشیا یا معروضات کو جوہر پر مشتمل سمجھا جاتا ہے، لیکن بھرتری ہری کے ہاں جوہر دو قسم کا ہے: تمام چیزوں کا جوہر، یعنی برہمن؛ اور انفرادی، تجربی جوہر، جوہر کا تعین تعلق کی نسبت سے ہوتا ہے، اور ہر ایک جوہر کی نوعیت اس قدر تخصیصی ہے کہ ہم اُن سبھی کے عمومی عناصر کو قائم نہیں کر سکتے۔ مثلاً ''گائے'' کہتے تو ہر مرتبہ ہماری مراد ایک مختلف گائے ہوتی ہے، اور ہر گائے حقیقت میں ایک مختلف انفرادی ہستی ہے۔

بھرتری ہری نے ''حقیقی'' یا تجربی جوہر کو وجودیاتی حقیقت میں کسی چیز کا حوالہ قرار دیا: ''یہ'' ''وہ'' یا ''کچھ''۔ مثلاً ''یہ'' کی اصطلاح ادراک میں آنے والے وجود کی جانب اشارہ کرتی ہے؛ جبکہ ''وہ'' سے مراد ایسی چیز ہے جس کے وجود کی

تصدیق علم کے کچھ دیگر ذرائع سے تو ہوسکتی ہے، لیکن جو ادراک میں دستیاب نہیں ہوتی۔

کچھ عرصہ ہوا بھرتری ہری کی تحریروں نے مغربی محققین کی توجہ حاصل کر لی ہے۔ زبان، سوچ اور حقیقت کے درمیان تعلقات کے بارے میں اُس کی تحقیقات مفہوم، زبان کے استعمال اور اظہار کے حوالے سے معاصر فلسفیانہ تفتیشات کی عکاسی کرتی ہے—— بالخصوص نوم چومسکی، وٹگنسٹین، گرائس اور آسٹن کے کام میں۔

شنکر آچاریہ

پیدائش:	788 عیسوی
وفات:	820 عیسوی
ملک:	ہندوستان
اہم کام:	''برہم سوتر بھاشیہ''

''بلند آواز، اندھا دھند وِرد اور صحائف میں مہارت محض علما کا شغل ہے۔ ان کے ذریعے نجات نہیں ملتی۔''

شنکر

شنکر آچاریہ

فلسفی اور ماہر الٰہیات شنکر آچاریہ ادویت (غیر ثنائی) ویدانت کا مشہور ترین شارح ہے۔ اسی فلسفہ سے جدید ہندوستانی فکر کے موجودہ مرکزی دھارے پھوٹے۔ اُس نے برہم سوتر اور اہم اُپنشدوں کی شرحیں لکھیں۔ وہ واحد، ابدی اور غیر متغیر حقیقت (برہمن) پر یقین رکھتا اور تکثیریت(Plurality) کو التباس سمجھتا تھا۔

شنکر کی پیدائش کا سن متنازعہ ہے۔ بالعموم اُس کی پیدائش اور وفات کا سال 788ء اور 820ء ہی مانا جاتا ہے۔ لیکن 20 ویں صدی میں ہونے والی تحقیق کی روشنی میں 700ء تا 750ء کی تاریخیں زیادہ موزوں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق شنکر جنوبی ہندوستان میں مالابار ساحل پر ایک کالاڑی برہمن گھرانے میں پیدا ہوا (کالاڑی گاؤں کا نام تھا)۔ اب یہ علاقہ کیرالہ ریاست میں شامل ہے۔ بچپن میں ہی باپ کا سایہ سر اٹھ گیا۔ اُس نے دنیا کو تیاگ دیا اور ماں کی خواہش کے برخلاف سنیاسی بن گیا۔ اُس نے گود پاد کے ایک شاگرد گووند کے پاس مطالعہ کیا۔ گووند کے متعلق تو کچھ بھی معلوم نہیں، لیکن گود یاد ویدانت کی ایک اہم کتاب ''مندوکیہ کاریکا'' کا مصنف تھا جس میں مہایان بدھ مت کا اثر واضح ہے۔ (مہایان فرقہ تمام ہستیوں کے لیے نجات ممکن سمجھتا اور غیر ثنائی یا وحدانیت پرست سوچ کی جانب رجحان رکھتا تھا)۔ ایک روایت کے مطابق ہندو دیوتا شیو شنکر کا خاندانی دیوتا تھا، اور یہ کہ وہ پیدائشی طور پر شکتی (اُلوہی توانائی، شیو کی محبوبہ) کا پجاری تھا۔ بعد میں اُسے شیو کا پجاری اور حتیٰ کہ شیو اوتار بھی قرار دیا جانے لگا۔ تاہم، اُس کا مسلک شیومت یا شکتی مت سے دور کا بھی تعلق نہیں رکھتا۔ اُس کی تحریروں سے پتا چلتا ہے کہ وہ یوگ نامی فلسفیانہ نظام کے علاوہ مکتی کے حصول کے طریقے سے بھی واقف تھا۔ ایک تحقیق یہ بھی ہے کہ وہ ابتدا میں یوگ کا پیروکار تھا اور بعد میں ادویتی (غیر ثنائیت پسند، Nondualist) بن گیا۔

سوانح نگار بتاتے ہیں کہ شنکر سب سے پہلے تعلیم اور روحانیت کا درس لینے مشہور شہر کاشی (بنارس) گیا اور پھر ہندوستان بھر کا سفر کیا۔ اس دوران وہ مختلف مسالک کے فلسفیوں سے بحث مباحثہ کرتا رہا۔ میماسا مکتبۂ فکر کے ایک فلسفی منڈن مشرا کے ساتھ (جس کی بیوی نے منصف کا کردار اپنایا) دھواں دھار بحث غالباً اُس کی سوانح کا دلچسپ ترین حصہ ہے۔ یاد رہے کہ شنکر برہمن کے علم کو حتمی نجات کا واحد ذریعہ سمجھتا تھا، جبکہ میماسا کے پیروکار فرض (کرم) اور کرو یدک رسوم کی ادائیگی پر زور دیتے تھے۔ شنکر کا عہد اکھاڑ پچھاڑ اور سماجی بے چینی سے بھرپور تھا۔ اُس نے شہر میں رہنے والوں کو اپنے نظریہ کی تعلیم نہ دی۔ ابھی تک شہروں میں بدھ مت کا کافی زور تھا۔ البتہ بدھ مت تیزی سے انحطاط پذیر تھا اور غیر واحدانیت پرست راہبانہ عقیدہ جین مت تاجروں اور صنعت کاروں کے درمیان مقبولیت پا رہا تھا۔ عام لوگوں کے اذہان

پر ہندو مت غالب تھا۔ شہروں کے لوگوں کا انداز حیات پر تعیش اور نشاط پرستانہ تھا۔ شنکر کے لیے ان لوگوں کو فلسفۂ ویدانت کی تعلیم دینا مشکل ثابت ہوا۔ نتیجتاً اُس نے دیہات کے سنیاسیوں اور دانشوروں میں اپنے نظریات کی تبلیغ کی اور آہستہ آہستہ برہمنوں اور جاگیرداروں کی نظر میں احترام حاصل کر لیا۔ اُس نے بھگتی تحریک پر کوئی توجہ دیے بغیر راسخ العقیدہ برہمنی روایت کو بحال کرنے کی کوشش کی۔

ویدانیت کا لفظی مطلب ''ویدیوں کا اختتام'' ہے۔ یہ ایک معروضی عینیت پسند (Objective Idealist) مکتبۂ فکر ہے۔ فلسفۂ ویدانت کو باقاعدہ صورت دینے والا اولین فلسفی گودپاد مانا جاتا ہے۔ اُس کی ''مندوکیہ کاریکا'' جزواً مندوکیہ اُپنشد کی شرح ہے، لیکن بحیثیت مجموعی اسے ایک فلسفیانہ کام قرار دیا جا سکتا ہے۔ گودپاد پر بودھی اہل قلم، بالخصوص مدھیامکوں کا گہرا اثر تھا، البتہ اُس نے ناگ ارجن کی ''شنیتا'' (خالی پن) کے بجائے ''برہمن'' کی اصطلاح استعمال کی۔

گودپاد کے بنیادی قضیے مندرجہ ذیل تھے: جاگنے کے دوران ادراک میں آنے والی دنیا بھی سونے کے دوران نظر آنے والی دنیا جیسی ہی غیر حقیقی اور التباسی (مایا) ہے، حتمی تجزیے میں تجربے کے معروضات اور ان معروضات کے تصورات کے درمیان کوئی فرق نہیں؛ دونوں ایک جتنے ہی مایا ہیں۔

شنکر یقین رکھتا تھا کہ فطرت اور معاشرے کے تمام مظاہر مطلق ہیں، یعنی وہ ایک روحانی حقیقت ہیں جن کا تعین برہمن، آتما یا برہمن آتما جیسی اصطلاحات سے ہوتا ہے۔ برہمن ابدی، لامحدود اور غیر متشکل ہے؛ زمان و مکاں، علت و معلول، حرکت اور سکون، کمیت اور کیفیت جیسی کیٹگریز اُس پر لاگو نہیں ہوتیں۔ شنکر کے مطابق یہ کیٹگریز محض دنیائے مظاہر (پراکرتی، فطرت اور مادے کی دنیا) کا ہی خاصہ ہیں۔

مخصوص حدود اور علت و معلول کے تعلق کے ذریعہ محدود دنیا نے غیر محدود اور بے علت برہمن میں سے کیسے جنم لیا؟ اس سوال کے جواب میں شنکر نے کہا کہ برہمن حقیقتاً وجود رکھتا ہے، جبکہ دنیا کے مظاہر محض برہمن کے خواب اور التباسات ہیں۔ جس طرح انسانی خواب انسان کا شعور ہیں، عین اُسی طرح برہمن کے خواب خود برہمن ہیں۔ برہمن اور اُس کے ظہور کے درمیان کوئی فرق (بھید) نہیں۔ ساتھ ہی ساتھ اُن میں کوئی مشابہت بھی نہیں۔

شنکر کے مطابق برہمن ابدی طور پر اپنا آپ قائم رکھتا ہے اور ''کچھ اور'' نہیں بن سکتا؛ وہ خود کو کسی اور چیز — مثلاً اشیا یا اس دنیا کے مظاہر — میں منقلب نہیں کر سکتا۔ اگر ایسا ممکن ہوتا تو ہم اپنے اردگرد کی دنیا کے مظاہر اور اشیا کا علم حاصل کر کے مطلق برہمن کو شناخت کر لیتے۔ لیکن یہ امر برہمن کے جوہر کے اصول کے منافی ہے۔ (شنکر مطلق ہستی کو تصور میں لانے کی کسی بھی کوشش پر اعتراض کرتا ہے۔ اُس کے خیال میں حقیقت مظاہر سے ماورا اور سچائی استدلال سے ماورا ہے)۔ دوسری طرف اگر ہم فرض کر لیں کہ برہمن خود کو دنیا میں مکمل اور کلی طور پر نہیں بلکہ صرف جزوی طور پر آشکار کرتا ہے تو یہ بھی قابل قبول نہیں، کیونکہ برہمن کے اجزا نہیں ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ شنکر کے فراہم کردہ ثبوت کی داخلی منطق میں راستے کا پتھر یہ کوشش ہے کہ ٹھوس دنیا کے سیاق و سباق کے اندر رہتے ہوئے مطلق برہمن کے متعلق بات کی جائے۔ برہمن اور اس دنیا کے درمیان تعلق کو شے اور اُس کے خواص

کے درمیان تعلق جیسا سمجھنا چاہیے (مثلاً سمندر اور اُس کی لہریں) نہ کہ کل اور جزو کے درمیان تعلق جیسا۔ شنکر کہتا ہے کہ ہماری دنیا ''برہمن کی نیند'' ہے۔ وہ کچھ جگہوں پر اسے مایا اور کچھ دیگر جگہوں پر مادہ (پراکرتی) کہتا ہے۔ مایا نہ حقیقی ہے اور نہ غیر حقیقی۔ یہ ظاہر صورت، لہروں، بلبلوں اور جھاگ جیسی ہے جس نے مطلق برہمن کو ہماری نظروں سے اوجھل کر رکھا ہے۔ سمندر میں پانی ہے اور ہم یقین رکھتے ہیں کہ یہ پانی ہر جگہ بالکل ایک سا ہے۔ تاہم حقیقت میں پانی کی متعدد صورتیں ہیں۔ پانی کی مختلف صورتوں کی وجہ سے ہی سمندر میں لہریں، بلبلے اور جھاگ پیدا ہوتے ہیں۔ برہمن اور دنیا کی مثال بھی بالکل سمندر جیسی ہے، اگرچہ سمندر لہروں، بلبلوں اور جھاگ مختلف صورتیں اپناتا ہے۔ لہٰذا ہماری دنیا (مایا) کی بنیاد مطلق پر ہونے کے باوجود یہ بالذات مطلق نہیں، اور کیفیتی بنیادیں رکھنے کے باعث یہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔

اس حوالے سے شنکر معرفت کے دو معروضات کی بات کرتا ہے--- ہماری دنیا اور برہمن۔ ہماری دنیا کا ادراک ''اوِدیا'' کے ذریعہ ہوتا ہے۔ وہ حسیاتی اور منطقی معرفت کی ایک صورت ہے جو اضافیاتی تجربی علم (پراوِدیا) دیتی ہے۔ ''اوِدیا'' چیزوں کی کیفیتی بنیادوں کو آشکار نہیں کرتی؛ اس اعتبار سے یہ لاعلمی یا غیر درست علم ہے۔ شنکر کہتا ہے کہ جس طرح ہم بصری دھوکے کے تحت رسی کو سانپ سمجھ لیتے ہیں، اُسی طرح اودیا کے ذریعہ برہمن کو دنیا سمجھتے ہیں۔ ''اوِدیا'' یا کمتر علم ''وِدیا'' یا برتر علم کی متضاد ہے۔ موخر الذکر علم انسان کو مطلق سچائی (پراوِدیا) دیتا ہے۔ وِدیا کے عمل میں آنے پر اوِدیا زائل ہو جاتی ہے۔

شنکر کی فلسفیانہ سوچ ہندو مذہبی کتب مثلاً اُپنشدوں، بھگوت گیتا اور ویدانت سُوتر پر اُس کی شرحوں میں محفوظ ہے۔ اُس نے اُپنشدوں کے مرکزی پیغام (اپنے خیال میں) کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی۔ یعنی تت توام اسی (وہ تم ہو- thou-art-that) شنکر کے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے کہ انفرادی روح یا ذات (آتما) اساسی طور پر ہمہ گیر ہستی (برہمن) سے مشابہہ ہے۔ انسانوں کا علیحدہ ہستیاں ہونے کا خیال روحانی لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ نیز، شنکر کو یہ بھی یقین تھا کہ برہمن مطلق اور غیر ممیّز (ادویت، غیر ثنائی) ہے، تجربے کی جانی پہچانی دنیا (سمسار) کوئی جداگانہ حقیقت نہیں رکھتی۔ تمام مخلوقات ''کرم'' کے بندھنوں میں بندھی ہوئی ہیں۔ سمسار سے نجات کی کنجی درست علم ہے جو ایک بے ساختہ باطنی بصیرت کے ذریعہ حقیقت کی اساسی یکجائی کو آشکار کرتا ہے۔

ادویت ویدانت میں برہمن کا تصور بنیادی طور پر یہودیت، عیسائیت اور اسلام کی وحدانیت (Monotheism) سے مختلف ہے۔ برہمن ماورا، بے زماں، غیر ممیّز حالت وجود ہے اور اُسے ہرگز بیان نہیں کیا جا سکتا۔

شنکر کا اندازِ تحریر واضح اور عمیق ہے۔ اُس کا حقیقت کو بیان کرنے کا انداز منطقی کے بجائے نفسیاتی اور مذہبی ہے؛ اسی لیے کچھ محققین اُسے 20 ویں صدی کے مفہوم میں ایک فلسفی کے بجائے ممتاز مذہبی اُستاد قرار دیتے ہیں۔ اُس کی تحریروں سے واضح ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف راسخ العقیدہ برہمنی روایات سے پوری طرح واقف بلکہ مہایان بُدھ مت سے بھی بخوبی آشنا تھا۔ مخالفین نے اُس کے نظریات اور بدھ مت کے درمیان پائی جانے والی مشابہتوں کے باعث اکثر اُسے ''چھپا ہوا بودھی'' قرار دیا۔ اس تنقید کے باوجود یہ بات قابل ذکر ہے کہ اُس نے بدھ مت سے اپنی واقفیت کو بودھی عقائد پر تنقید میں

زبردست انداز میں استعمال کیا۔ شنکر کے فلسفہ کا بنیادی ڈھانچہ سانکھیہ کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ سانکھیہ ایک غیر توحید پرست ثنائی نظام فکر تھا)۔ اس کے علاوہ یوگ، مکتبہ سے بھی کچھ مماثلت پائی جاتی ہے۔ گیارہویں صدی میں رامانج نے شنکر کے فلسفے کے جواب میں ہی اپنا ایک نظام فکر اور خدا کا زیادہ روایتی تصور پیش کیا۔

الکندی (یعقوب ابن اسحاق)

پیدائش: 801 عیسوی (اندازاً)

وفات: 870 عیسوی (اندازاً)

ملک: بصرہ

اہم کام: "فی الفلسفة الاولیٰ"

”صداقت کے متلاشی کی نظر میں علم صداقت سے زیادہ اہمیت کسی چیز کی نہیں ہوتی۔“

الکندی

الکندی (یعقوب ابن اسحاق)

ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی مسلمان دنیا کا پہلا فلسفی ہے جسے ”عربوں کا فلسفی“ بھی کہا جاتا ہے۔ آج اُسے یونانی فلسفیوں اور اسلامی فلسفے (اگر وہ ہے) کے درمیان ایک پل کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ الکندی نویں صدی کے عالیشان عباسی دربار (بغداد میں) کا حصہ تھا۔ اس نے سب طرح کی تحریریں لکھیں اور خلیفہ کے بیٹے کا اتالیق رہا۔ اُس نے تراجم کے ذریعہ یونانی فکر اور بالخصوص ارسطو کی گہری بصیرت حاصل کی۔ وہ صرف ارسطوئی نو فلاطونیت کے اُٹھائے ہوئے فلسفیانہ سوالات میں ہی دلچسپی نہیں رکھتا تھا، بلکہ متفرق موضوعات پر توجہ دی — علم نجوم، طب، ہندوستانی الجبرا، لفظی پہیلیاں، تلوار سازی اور کھانا پکانا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے 250 سے زائد کتب اور مختصر مقالے لکھے جن میں سے متعدد ہم تک پہنچے ہیں (کچھ ایک لاطینی صورت میں)۔

الکندی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں کچھ کم معلومات میسر ہیں۔ وہ بصرہ کے ایک ممتاز جنوبی عرب قبیلے کندہ میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ کوفہ کا گورنر تھا۔ لڑکپن میں وہ مسلم ثقافت کے مرکز بغداد میں رہنے گیا اور وہاں یکے بعد دیگرے کئی خلفا کی زیر سرپرستی کام کیا۔ اُس کی زندگی کے ایک باعث دکھ واقعہ کی کہانی بتائی جاتی ہے۔ جب الکندی کے خیالات سے اختلاف رکھنے والے دو درباریوں نے اس کے خلاف سازش کی اور اسے کچھ عرصہ کے لیے اپنی وسیع لائبریری سے محروم ہونا پڑا۔ اس کے ذاتی کردار کے متعلق بس یہی معلوم ہے کہ وہ کچھ کنجوس آدمی تھا۔ اُس کی وفات کے کچھ عرصہ بعد لکھی گئی "Book of Misers" میں اُسے ”حریص“ بھی بیان کیا گیا ہے۔

الکندی کا فلسفہ مسلم رنگ کا حامل ہونے کے باوجود ارسطوئی اور افلاطونی تصورات سے لبریز ہے جو نویں صدی عیسوی میں مسلمان مفکرین پر بہت زیادہ اثرات مرتب کر رہے تھے۔ الکندی نے یونانی فلسفہ کے طریقہ ہائے کار اور تصورات کو اسلامی رنگ دیا۔ اُس نے فلسفہ کو بحیثیت مجموعی انسانی صلاحیت کی مطابقت میں اشیا کی حقیقتوں کا علم قرار دیا اور مابعد الطبیعات کو ”حقیقت اولیٰ کا علم“ سمجھتا تھا: ”جو ہر حقیقت کی علت ہے۔“

الکندی کو مسلم دنیا میں فلسفہ کا سٹیج سیٹ کرنے والا شخص قرار دیا جاسکتا ہے۔ اُس نے ”متکلمون“ کی مابعد الطبیعات کی نئے سرے سے سمت بندی کرتے ہوئے اسے مذہب کی اقلیم سے نکالا اور فلسفہ کی اقلیم میں لایا۔ مذہبی دلیل بازی میں اُس کی دلچسپی کا فقدان اُن موضوعات سے عیاں ہے جن پر اُس نے لکھا۔ یہ موضوعات وجودیاتی (Ontological) تھے، مگر بحیثیت مجموعی وہ تجسیم نو، روز قیامت اور حشر جیسے موضوعات پر معادیاتی یعنی (Eschatological) بحثیں کرنے سے مجتنب رہا۔ حتیٰ کہ اپنے اخلاقی رسائل میں بھی اُس نے منضبط زندگی پر بات کی اور اگلی دنیا میں انعام پر زور دینے کے

بجائے زندگی میں ہی داخلی سکون تلاش کرنے کی تجویز دی۔

کچھ محققین نے رائے ظاہر کی ہے کہ الکندی معتزلیوں سے ہمدردی رکھتا تھا، لیکن یہ ثابت نہیں ہو سکا۔ وہ محض آرتھوڈوکس (راسخ العقیدہ) اسلام کے ساتھ ہم وجود رہنے کا خواہش مند نظر آتا ہے۔

الکندی کا بہترین رسالہ مابعد الطبیعاتی مطالعہ: ''فی الفلسفۃ الاولیٰ.'' مخصوص عناصر (مثلاً چار علتیں) میں ارسطوئی اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ تاہم، وہ بس ایک حد تک ہی ارسطوئی ہے۔ اختلافی نکتہ دنیا کے ماخذ کے سوال پر سامنے آیا۔ ارسطو دنیا کو ازلی مانتا ہے، جبکہ الکندی نے عدم میں سے وجود کی بات کی۔ عموماً یہی سمجھا جاتا ہے کہ بعد کے فلسفیوں، مثلاً الفارابی، نے ارسطو کو زیادہ بہتر انداز میں سمجھا؛ اُنہیں بہتر تراجم اور زیادہ تعداد میں کتب کی سہولت میسر تھی۔ ''فی الفلسفۃ الاولیٰ'' میں الکندی نے فلسفۂ اولیٰ کو بیان کیا جو اولین سچائی کا علم ہونے کے ناتے اعلیٰ ترین اور برتر فلسفہ ہے۔ علتِ اولیٰ زمانی لحاظ سے مقدم ہے کیونکہ یہ زماں کی بھی علت ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ کرنے کے ذریعہ ہم حقیقت کی چیزوں کا علم حاصل کرتے ہیں، اور اس کے توسط سے ہمیں خدا کی اُلوہیت اور وحدانیت کا علم ملتا ہے۔ ہم انسانی نیکی کے متعلق بھی جان جاتے ہیں۔ الکندی نے اپنے متعدد رسالوں میں ''عقل'' کی اہمیت پر زور دیا اور اسے مادے کے ساتھ ممیز کیا۔ اُس نے ''الصادق'' پر بھی بحث کی جو خدا کا ایک نام ہے۔ وہ اسے بے خاصیت اور بے خصوصیت بتاتا ہے۔ یہ نکتۂ نظر معتزلہ کے بیان سے میل کھاتا ہے جنہوں نے خدا کی وحدانیت کو اوصاف سے عاری قرار دیا۔ اُسے کچھ کتب میں معتزلی قرار دیے جانے کی وجہ غالباً یہی تھی۔

الکندی نے خدا کی مطلق وحدانیت، بطور خالق اُس کی طاقت، اور عدم سے وجود پر زور دیا۔ ازلی حقیقت یعنی خدا کی کوئی علت نہیں اور نہ ہی اُس کی کوئی قسم ہے۔ ازلی سے ''پہلے'' کچھ بھی نہیں۔ ازلی خدا غیر متغیر، لافانی اور ناقابل ترمیم ہے۔ انسانی حوالے سے، موت جسم میں سے روح کا نکل جانا ہے۔ الکندی کے خیال میں ''عقل'' دائمی ہے۔ اس نے اپنے اخلاقی رسالے میں بار بار کہا کہ انسانوں کو چاہیے کہ وہ مادی دنیا پر عقلی دنیا کو ترجیح دیں۔

الکندی ہیلینیائی روایت سے انحراف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ دنیا کی تخلیق عدم (Ex-nihilo) سے ہوئی۔ ارسطوئی مابعد الطبیعات کے مطابق اولین محرک (Prime Mover) نے دنیا میں حرکت متعارف کروائی، لیکن ہیلینیائی روایت میں مادہ حرکت خلقی طور پر مربوط ہیں۔ حرکت میں لایا گیا مادہ ازل سے موجود ہے، کیونکہ یہ حرکت (اور لہٰذا زماں) سے بھی پہلے وجود رکھتا تھا۔ چنانچہ زماں کا آغاز حرکت کے ساتھ ہوا۔ الکندی کے نظام فکر میں مادہ، زماں اور حرکت سب کچھ محدود ہیں، اُن سب کا ایک نکتۂ آغاز و انجام ہے۔

اخلاقیات اور عملی فلسفہ کے بارے میں الکندی کے خیالات رسالہ بہ عنوان ''فی الحِل لی ضاف الاحزان'' (دکھ دور کرنے کا فن) میں ملتے ہیں۔ Fehmi Jadaane کے خیال میں الکندی رواقی روایت اور بالخصوص Epictetus کی فکر سے متاثر تھا۔ رواقیوں کی تحریروں کی طرح الکندی کا رسالہ بھی قارئین پر زور دیتا ہے کہ وہ عقلی اور روحانی زندگی پر توجہ مرکوز کریں، نہ کہ جسم پر۔ الکندی کے مطابق بنی نوع انسان کی حقیقت جسم کے بجائے روح میں ہے۔

مرئی دنیا میں ابدیتیں تلاش کرنے کی لاحاصلیت کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ فطرت میں غیر موجود چیز کا خواہش مند شخص کسی ایسی چیز کی جستجو میں ہوتا ہے کہ جو موجود ہی نہیں۔ قاری کو نصیحت کی گئی ہے کہ اس قسم کے رویے کا نتیجہ ناخوشی اور دکھ ہے۔ اس رسالے میں الکندی نے ایک داخلی توازن برقرار رکھنے پر زور دیا۔ اگر دنیاوی جائیداد کی فکر لاحق ہو اور وہ ضائع ہو جائے تو ذہنی توازن خراب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا پسندیدہ دنیاوی اشیا کے ساتھ لگاؤ خطرناک ہے۔ محققین نے رائے ظاہر کی ہے کہ یہ رسالہ محض مختلف ہیلینیائی ماخذوں سے انتخاب ہے اور اس میں شامل کوئی بھی نظریہ الکندی کا اپنا نہیں۔ ابن مشکوٰۃ نے ''تہذیب الاخلاق'' میں الکندی کے رسالے کا ذکر کیا۔

کچھ دیگر رسائل میں بھی اخلاقی آرا موجود ہیں۔ ''فی حدود الاشیا'' میں زیر بحث لائی گئی خوبیاں دانش، بہادری اور استقامت ہیں۔ ہماری روح میں موجود ہر خوبی کا عکس ہمارے جسم میں نظر آتا ہے۔ نیکی دو انتہاؤں کے درمیان ایک نکتۂ ارتکاز ہے۔ مثلاً شجاعت ذہنی بھی ہے اور جسمانی بھی۔ یہ جھگڑالو پن اور بزدلی کی درمیانی راہ جیسی ہے۔

بارہویں صدی کے مسیحی لاطینی مغرب میں الکندی کی فکر کی بازگشت موجود ہے، کیونکہ متکلمین نے اُس کے کچھ رسائل بالخصوص ''فی العقل'' کا لاطینی میں ترجمہ کیا تھا۔ تیرہویں صدی میں Giles of Rome نے اپنی کتاب ''فلسفیوں کی خطائیں'' میں Alkindus کا ذکر کیا۔

چونکہ ہم تک الکندی کی تمام تحریریں نہیں پہنچ پائیں، اس لیے یقیناً اُس کی فکر پر مکمل آرا قائم نہیں کی جا سکتیں۔ تاہم، الکندی کا اثر مشرقی سے زیادہ مغربی اسلامی روایت میں زیادہ پائیدار ثابت ہوا، جیسا کہ بارہویں صدی کے صوفی ابن العربی کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے۔ الہامی مذہب کے پس منظر کے برخلاف استدلال کی راہ اختیار کرنے والے الکندی نے مسلم فلسفیانہ روایت کی طرح ڈالی جو ابن سینا اور ابن رُشد کی تحریروں میں جاری رہی۔

ابونصر الفارابی

پیدائش: 873 عیسوی (اندازاً)

وفات: 950 عیسوی

ملک: ترکستان

اہم کام: ''المدینۃ الفضیلۃ''

''حسن کے حصول کو ہدف بنانے والا فن فلسفہ کہلاتا ہے۔''

الفارابی

ابونصر الفارابی

ابونصر محمد ابن محمد ابن ترخان ابن اُزلغ الفارابی کو اہلِ عرب ''اُستادِ ثانی'' (بعد از ارسطو) کے نام سے جانتے تھے جس کی معقول وجہ تھی۔ بدقسمتی سے بعد کے فلسفیوں مثلاً ابن سینا نے اُس کی تب وتاب کم کر دی، کیونکہ الفارابی دنیا کے عظیم ترین فلسفیوں میں سے ایک اور متعدد اسلامی جانشینوں کی نسبت زیادہ اچھوتے خیالات کا مالک تھا۔

الفارابی نے اپنی کوئی سوانح نہیں چھوڑی اور ہم اُس کی زندگی کے متعلق یقینی طور پر بہت کم معلومات رکھتے ہیں۔ تاہم، اُس کی فلسفیانہ میراث بہت وسیع ہے۔ مابعد الطبیعات کے میدان میں اُسے ''اسلامی نوفلاطونیت کا بانی'' قرار دیا گیا۔ اگرچہ وہ ارسطوئیت (ارسطاطالیسیت) سے لبریز ہے اور بلاشبہ ارسطوئی ذخیرۂ الفاظ سے کام لیتا ہے، لیکن نوفلاطونی نکتۂ نظر اُس کی سوچ پر سب سے زیادہ غالب ہے۔ اُس کی مشہور ترین کتاب ''المدینۃ الفضیلۃ'' میں یہ چیز بہت واضح ہے جو نوفلاطونی تصور خدا سے لبریز ہے۔ بلاشبہ اس کتاب میں ناقابلِ تردید افلاطونی عناصر موجود ہیں، لیکن سیاست کے برخلاف اس کی الٰہیات اسے خالص افلاطونیت کے دھارے سے باہر لے آتی ہے۔

الفارابی کا سن پیدائش 870ء، 873ء، اور 876ء بھی بتایا جاتا ہے۔ اُس کی شخصیت کے ساتھ بہت سے قصے منسوب کر دیے گئے: مثلاً یہ کہ وہ 70 سے زائد زبانیں بول سکتا تھا اور راہبانہ انداز حیات اختیار کیے ہوئے تھا۔ ہمیں قطعی طور پر بس اتنا ہی معلوم ہے کہ وہ ترکستان میں پیدا ہوا اور بعد ازاں بغداد میں عربی زبان کا مطالعہ کرتا رہا۔ غالباً اُس نے اپنی زیادہ تر کتب بغداد میں ہی لکھی تھیں۔ اُس نے دمشق، ہران اور حلب کے سفر کیے اور موخر الذکر شہر میں ہمدانی حکمران سیف الدولہ اُس کا سرپرست بنا۔ حتیٰ کہ اُس کی موت کے حالات بھی واضح نہیں: بیشتر بیانات کے مطابق وہ دمشق میں طبعی موت مرا۔

الفارابی نے فلسفہ اور منطق کے علاوہ موسیقی میں بھی مہارت حاصل کی۔ اُس کی ایک کتاب کا عنوان ''کتاب الموسیقۃ الکبیر'' ہے۔ ماجد فخری نے الفارابی کو عرب نوفلاطونیت کا بانی اور پروکلس کے بعد اس فلسفیانہ تحریک کی تاریخ میں پہلی ''نمایاں شخصیت'' قرار دیا۔ یاد رہے کہ الفارابی نوفلاطونی کے ساتھ ساتھ ارسطوئی بھی تھا۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ اُس نے ''روح کے بارے میں'' 200 مرتبہ اور حتیٰ کہ ''طبیعات'' 40 مرتبہ پڑھی تھی۔ چنانچہ اُس کا ارسطوئی اصطلاحات استعمال کرنا حیرت انگیز امر نہیں، اور بلاشبہ کچھ ایک تحریروں میں نوفلاطونیت کا شائبہ تک نظر نہیں آتا۔ نیز الفارابی نے تخلیق کائنات، بقائے روح اور موت کے بعد سزا و جزا جیسے مسائل پر ارسطو اور افلاطون کے درمیان بنیادی موافقت بھی ثابت کرنے کی کوشش کی۔ الفارابی کے تصور خدا میں جوہر اور وجود مطلق طور پر باہم گندھے ہوئے ہیں اور ان کے درمیان

کوئی علیحدگی ممکن نہیں۔ تاہم، اس امر سے کوئی انکار نہیں کہ نو فلاطونی عنصر ہی الفارابی کے کام پر غالب ہے۔ مثلاً ''المدینة الفضیلة ''میں ہمیں نوفلاطونیت کے ماورائی خدا کی واضح تصویر نظر آتی ہے۔ وہ خدا کے بارے میں نفی کے انداز میں بات کرتا ہے، یعنی جو کچھ وہ ''نہیں'' ہے: وہ لاشریک، نا قابل تقسیم، نا قابل تعین ہے۔ غالباً نوفلاطونی عنصر سب سے بڑھ کر نظریۂ صدور (Doctrine of Emanation) میں موجود ہے جسے الفارابی نے ہستی کے سلسلۂ مدارج پر لاگو کیا۔

اِس سلسلۂ مدارج میں سب سے اوپر اُلوہی ہستی ہے جسے وہ ''اولیٰ'' کہتا ہے۔ اس میں سے دوسری ہستی صادر ہوئی جو ''عقلِ اول'' ہے۔ خدا کی طرح یہ ہستی بھی غیر مادی جوہر رکھتی ہے۔ ''ہستی اولیٰ'' میں سے کل دس عقول کا صدور ہوا۔ عقل اول خدا کی تفہیم رکھتی ہے اور اس تفہیم کے نتیجے میں تیسری ہستی یعنی ''عقل دوم'' پیدا ہوئی۔ عقل اول کو اپنے جوہر کا بھی ادراک ہے اور اس ادراک کا نتیجہ فلک اول کے جسم اور روح کی پیداوار ہے۔ بعد میں صادر ہونے والی تمام عقول اسی طرح کے اجرام فلکی کی پیداوار سے منسوب ہیں، بشمول ستاروں، مشتری، زحل، سورج، زہرہ، عطارد اور چاند کے۔ اس سلسلۂ مدارج میں دسویں عقل خاص طور پر اہم ہے۔ اسی عل میں افلا کی اور زمینی دنیاؤں کے درمیان حقیقی پل موجود ہے (اسے عقل فعال بھی کہتے ہیں)۔ دسویں عقل تیسرے درجے پر ہے۔ چوتھے درجے پر نفس ہے۔ عقل اور نفس دونوں خالص وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہتے بلکہ اُن پر کثرت کا اثر ہو جاتا ہے کیونکہ انسان کی ہستی عالمِ کثرت کا ایک جزو ہے۔ پانچویں اور چھٹے درجے کی ہستیاں صورت اور مادہ ہیں۔ یہاں آ کر معقول ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ پہلے تین مدارج یعنی خدا، عقول، افلاک اور عقل فعال غیر مجسم ہیں لیکن اُن کے بعد تین مدارج نفس، صورت اور مادہ گو مجسم ہیں، تاہم، انہیں جسم سے بھی واسطہ ہے۔

معقول ہستیوں کی طرح مجسم اشیا کے بھی چھ درجے ہیں۔ اجسام سماوی، اجسام انسانی، اجسام حیوانی، اجسام نباتی، معدنیات اور عنصر۔ غالباً الفارابی کے ہاں سب چیزوں کی تقسیم تین تین میں ہونے کا سبب اُس کے عیسائی معلمین کا اثر ہے کیونکہ اُن کے نزدیک تین کا عدد وہی اہمیت رکھتا ہے جو طبیعی فلسفیوں کے ہاں چار کا عدد۔ نیز، الفارابی کی مابعد الطبیعات میں نوفلاطونی تصور صدور قرآن کے عدم سے تخلیق ہونے کے نظریے کی جگہ لے لیتا ہے۔

الفارابی کا ''فلسفی کا خدا'' تحت قمری دنیا پر براہ راست عمل نہیں کرتا۔ بہت کچھ عقل فعال کو تفویض کر دیا گیا۔ تاہم، الفارابی کا خدا ہر چیز کے لیے بالواسطہ ذمہ دار ضرور ہے کیونکہ سبھی چیزیں اُس میں سے ہی صادر ہوئیں۔

الفارابی کا سیاسی فلسفہ بھی غور طلب ہے۔ اُس نے اپنی دنیا کو سیاسی اعتبار سے کئی حصوں میں تقسیم کیا۔ مثلاً وہ معاشرے کی تین اقسام بیان کرتا ہے جو کامل ہیں۔ اُس کا آئیڈیل ''مدینة الفضیلة ''وہ ہے جو نیکی اور مسرت کی جستجو کو اپنا نصب العین بنائے اور جہاں نیکیوں کی فراوانی ہو۔ ''مدینة الفضیلة '' کا موازنہ کامل طور پر صحت مند جسم کی ٹانگوں کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس ایک ناقص اور گمراہ شہر کی چار مختلف اقسام ہیں: المدینة الجاهلية، المدينة ا لفاسقة، المدينة المبدالة اور المدينة الدلالة ۔ اس قسم کے شہر کے متعدد باسیوں کی روحیں حتمی فنا سے دوچار ہوتی

ہیں، جبکہ اُن کی ذلت کا باعث بننے والے لوگ ابدی عذاب کا سامنا کرتے ہیں۔ گمراہ اور ناقص شہروں کی درجہ بندی کرتے ہوئے اُس نے یقیناً افلاطون کی ری پبلک میں بیان کردہ چار غیر کامل معاشروں کو بنیاد بنایا۔

الفارابی کے مطابق اخلاق صرف اُس ریاست میں مکمل ہو سکتا ہے جو محض سیاسی ادارہ نہیں بلکہ مذہبی جماعت بھی ہو۔ ریاست کی حالت پر نہ صرف اُس کے موجودہ باشندوں کی قسمت کا دارومدار ہے بلکہ آئندہ کا بھی۔ ''جاہل'' ریاست میں باشندوں کے نفس عقل سے محروم رہتے ہیں اور محسوس صورتوں کی حیثیت سے فنا ہو کر عناصر میں مل جاتے ہیں تاکہ نئے سرے سے دوسرے انسانی جسموں میں اپنا گھر بنائیں۔ بقا صرف نیک اور دانا ارواح کو ہے اور وہ خالص عقل کی دنیا میں داخل ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم الفارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ ایک مدلل روحانی بلکہ عقلی نظام نظر آتا ہے۔ جسمانی اور قابل محسوس چیزوں کا مبدا عقل کا تخیل ہے۔ اسے تصور کہا جا سکتا ہے۔ حقیقی وجود صرف عقل کا ہے، لیکن اس کے مختلف مدارج ہیں۔ بسیط اور مطلق صرف خدا کی ذات ہے۔ الفارابی عقل محض کے مجرد تصور میں محو ہو کر رہ گیا۔ اُس کے ساتھی اُسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اُس کے ثنا خواں تھے۔ بعض شاگرد اُسے بطور مجسم دانائی پوجتے۔ لیکن علمائے اسلام ہمیشہ اُسے مسترد کرتے رہے۔

دیگر کئی فلسفی الفارابی کے اثرات قبول کیے بغیر نہ رہ سکے۔ 870ء تا 1023ء کے درمیانی عرصے اور اُس دور کے چار دیگر اہم مفکرین (یحیٰی ابن عدی، ابوسلیمان بجستانی، ابن یوسف العامری اور ابوحیان التوحیدی) پر نظر ڈالنے کے بعد اُن سب کو ''فارابی مکتبہ کا حصہ'' قرار دیا جا سکتا ہے۔ الفارابی نے ایک ہمہ گیر مذہب کو بطور آئیڈیل اپنایا جس میں دیگر تمام مذاہب واحد کائناتی مذہب کے علامتی اظہار خیال کیے گئے۔ اُس کا یہ آئیڈیل آج بھی ہمارے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

ابن سینا

پیدائش:	980 عیسوی
وفات:	1037 عیسوی
ملک:	بخارا
اہم کام:	''حیّ ابن یقظان''

دنیا میں دو قسم کے لوگ ہیں: ایک وہ جن کے پاس عقل ہے اور مذہب نہیں، دوسرے وہ جن کے پاس مذہب ہے مگر عقل نہیں۔''

ابن سینا

ابن سینا

ابوعلی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا ایرانی طبیب، دنیائے عرب واسلام کا مشہور ترین فلسفی، سائنس دان ہے۔ وہ خاص طور پر ارسطوئی فلسفے اور طب کے میدان میں اپنے کام کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے۔ اُس نے ''کتاب الشفا''، لکھی جو ایک وسیع فلسفیانہ وسائنسی انسائیکلو پیڈیا ہے۔

ابن سینا بخارا کے مضافات میں ایک مقام افشہ پر پیدا ہوا۔ اُس نے دینی و دُنیوی تعلیم گھر میں ہی پائی جہاں قدیم ایرانیوں کی مخالف اسلامی روایات زندہ تھیں۔ وہ جسمانی اور ذہنی اعتبار سے قبل از وقت بالغ ہو گیا اور بخارا پہنچا جہاں فلسفہ اور طب کی تعلیم حاصل کی۔ سترہ برس کی عمر میں شاہ نوح ابن منصور کا کامیاب علاج کرنے کے باعث اُسے شاہی کتب خانے میں آنے جانے کی اجازت مل گئی۔ اس کے بعد وہ علم و عمل میں خود اپنا اُستاد بن گیا۔ وہ اپنے عہد کی زندگی اور تعلیم سے بھرپور فائدہ اٹھانے کا مادہ رکھتا تھا۔ طوائف الملوکی کی گرم بازاری کے زمانے میں وہ لگاتار قسمت آزمائی کرتا رہا۔ کسی بڑے فرماں روا کی اطاعت اُسے گوارا نہ ہوئی۔ مدتوں ایک سے دوسرے دربار میں پھرتا رہا اور آخر کار ہمدان میں شمس الدولہ کا وزیر ہو گیا۔ اس بادشاہ کی وفات کے باعث اُس کے بیٹے نے اُسے چند ماہ کے لیے ایک قلعے میں بند رکھنے کا حکم دیا۔ رہائی پانے کے بعد ابن سینا علا الدولہ کے پاس اصفہان پہنچا اور وہیں وفات پائی۔ اُس کی زندگی صرف 57 سال پر محیط تھی۔

ابن سینا کا سب سے بڑا کارنامہ اُس کی دو کتابیں ہیں۔ ''کتاب الشفاء'' غالباً آج تک واحد آدمی کی لکھی ہوئی اس قسم کی سب سے بڑی کتاب ہے۔ اس میں منطق اور نفسیات، فطری علوم اور مابعد الطبیعات پر بات کی گئی ہے، لیکن اخلاقیات یا سیاست کی کوئی حقیقی تصویر نہیں ملتی۔ اس کتاب میں ابن سینا کی فکر کافی حد تک ارسطو کی مرہونِ منت ہے لیکن دیگر یونانی و نوفلاطونی اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ اُس کے نظام فکر کی بنیاد خدا کو وجود لازم سمجھنے کے تصور پر ہے: جوہر اور وجود صرف خدا میں ہی ہم وقوع ہیں۔ خدا میں سے ایک بے زماں صدور کے ذریعہ درجہ بدرجہ کثیر ہستیاں وجود میں آئیں اور یہ عمل خود آگہی (Self-Knowledge) کا نتیجہ ہے۔ ابن سینا کے نزدیک خالق کا وجود ثابت کرنے کے لیے مخلوقات کو ذریعہ بنانے کی ضرورت نہیں، بلکہ جو چیزیں دنیا میں موجود ہیں یا موجود خیال کی جا سکتی ہیں اُن کے امکان ہی سے ایک واجب الوجود ذات اولیٰ کا ثبوت ملتا ہے جس کے اندر مکان اور وجود ایک ہیں۔ نہ صرف تحت قمری دنیا ''ممکن'' ہے بلکہ افلاک بھی بذات خود ''ممکن'' ہیں۔ اُن کی ہستی ایک دوسری کی ہستی کے واسطے سے واجب قرار پائی ہے جو امکان سے بالاتر ہے۔ یہی واحد اول ابن سینا کا خدا ہے جس کی طرف بہت سی صفات مثلاً خیال وغیرہ منسوب کی جاتی ہیں، لیکن محض منفیانہ اضافی

حیثیت سے — جس سے وحدتِ ذات میں خلل نہیں پڑتا۔

ابن سینا کہتا ہے کہ واحد اول سے صرف ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے — یعنی کائنات کی عقل اول۔ اس سے کثرت پیدا ہوتی ہے۔ (1) - جب عقل اول اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو ایک تیسری عقل پیدا ہوتی ہے جو بیرونی افلاک کی خالق ہے؛ (2) - جب یہ تیسری عقل اپنی حقیقت پر غور کرتی ہے تو ایک نفس (جوہر حیات) پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے افلاک کی عقل کارفرما ہوتی ہے۔ (3) -- جس حد تک عقلِ اول ممکن بالذات ہے اُس سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے، یعنی بیرونی فلک اور یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے۔ ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے — عقل، نفس، جسم۔ چونکہ عقل بلاواسطہ جسم کو حرکت میں نہیں لا سکتی، اس لیے اُسے اپنے فعل کے لیے نفس کی ضرورت ہے۔ آخر میں عقلِ فعال آتی ہے جو ارضی مادے، مجسم صورتوں اور نفس انسانی کو پیدا کرتی اور تشکیل دیتی ہے۔ یہ سارا عمل، جس کا تصور زماں میں نہیں ہو سکتا، ایک حامل یعنی مادے کے اندر واقع ہوتا ہے۔ مادہ تمام موجودات کا قدیم امکان محض ہے اور عقل کو محدود کرتا ہے۔ یہ تمام افراد کا جوہر ہے۔

یہ خیالات راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لیے قیامت سے کم نہ تھے۔ معتزلی متکلمین نے تو بس اتنا کہا تھا کہ خدا کوئی بری یا خلافِ عقل بات نہیں کر سکتا۔ لیکن اب ابن سینا کے ہاں فلسفے کا کہنا تھا کہ خدا ہر چیز پر قادر ہونے کے بجائے صرف اُن چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جو بالذات ممکن ہیں اور بلاواسطہ صرف عقل اول کو پیدا کرتا ہے۔

قوائیت (Potentiality) اور واقعیت (Actuality) کے ارسطوئی نظریات ابن سینا کی فکر میں واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ وہ خاص طور پر اُس کے نظریۂ علم اور تصورِ روح میں اہمیت کے حامل ہیں۔ وہ روح کو عقل فعال سے صادر شدہ قرار دیتا اور کہتا ہے کہ یہ نباتی، حیوانی یا منطقی ہو سکتی ہے۔ روح جسم کی جان داری ہے اور جسم روح کی وجہ سے ہی وجود میں آتا ہے، یہ کوئی ایسی چیز نہیں جو جسم سے پہلے وجود رکھتی ہو۔ صرف انسانی روح استدلالیت کے قابل ہے، لہٰذا اسے جسم اور اُس کے جذبات پر مختار ہونا چاہیے۔ موت آنے پر روح جسم سے جدا ہو جاتی ہے۔ اگر یہ اپنی منطقی قوائیت کا ادراک حاصل کر لے تو حالتِ وفور میں اعلیٰ تر اصولوں پر ابدی طور پر غور و فکر کے قابل بن جاتی ہے۔ ناکام رہنے پر یہ دوبارہ جسم کی جستجو میں ابدی عذاب سہتی ہے۔

ابن سینا کا تصور کائنات راسخ العقیدہ مسلمان اہل فکر سے مختلف تھا۔ وہ کائنات کو واحد تخلیقی عمل کا نتیجہ نہیں بلکہ ازل سے موجود سمجھتا ہے۔

ابن سینا نے اسلام پر کاربند رہتے ہوئے بھی عربوں اور اُن کے ذریعہ یورپ میں قدیم دنیا کی فلسفیانہ سائنسی روایت کو پھیلانے میں خاص بڑا کردار ادا کیا۔ اُس کی تحریریں بارہویں صدی عیسوی کے دوران سپین میں لاطینی میں ترجمہ ہوئیں۔ اُنہوں نے نہ صرف ٹامس آکوینس بلکہ بحیثیت مجموعی قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ پر بھی اثر ڈالا۔ ابن سینا نے اسلامی الٰہیات کو روایتی یونانی فکر کے ساتھ مدغم کر دیا۔ اس محتاط طور پر منطقی تالیف کو گیارہویں صدی کے اواخر میں الغزالی کی جانب سے زبردست چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔

رامانُج

پیدائش: 1017 عیسوی (اندازاً)

وفات: 1137 عیسوی (اندازاً)

ملک: ہندوستان

اہم کام: "شری بھاشیہ"

''صفات کے بغیر حقیقت ناقابل ادراک ہے، اور ادراک کے کسی بھی ذریعہ سے اس کا وجود ثابت نہیں کیا جا سکتا۔''

رامانج

رامانُج

ہندومت کا ایک ممتاز فلسفی اور ماہر الٰہیات رامانُج ویدانت نامی سلسلۂ فکر پر کافی گہرے اثرات رکھتا ہے۔ اُس کا فلسفہ شنکر کی موحدانہ تعلیمات کا ایک تنقیدی عمل ہے اور اسے ''وشِشٹا دویت'' (ترمیمی غیر ثنائیت) کے نام سے جانا جاتا ہے۔

رامانُج جنوبی ہندوستان کی ریاست تامل ناڈو میں ترو پتی کے ایک مراعات یافتہ برہمن خاندان میں پیدا ہوا۔ اُس کی زندگی کے بارے میں معلومات کا واحد ماخذ افسانوی سوانحات ہیں جن میں تخیل نے تاریخی تفصیلات کو چھپا رکھا ہے۔ روایت کے مطابق رامانج نے چھوٹی عمر میں ہی دینیاتی معلاملات میں دلچسپی دکھانا شروع کر دی تھی اور اُسے پڑھنے کے لیے کانچی بھیجا گیا۔ وہاں اُس کا اُستاد یادو پرکاش شنکر کے توحیدی (ادویت) ویدانت کا پیروکار تھا۔ رامانُج کی مذہبی فطرت اِس مسلک کے ساتھ میل نہیں کھاتی تھی جس میں شخصی خدا کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ استاد سے علیحدہ ہونے کے بعد اُس نے ایک رویا میں وشنو دیوتا اور اُس کی محبوبہ لکشمی کو دیکھا، اور جس جگہ یہ خواب دیکھا تھا وہاں روزانہ پوجا کرنے لگا۔ وہ کانچی میں دردراج مندر کا پروہت بنا اور یہ مسلک اپنا لیا کہ آواگون سے حتمی نجات کے متلاشیوں کی منزل غیر شخصی برہمن نہیں، بلکہ شخصی دیوتا وِشنو کے ساتھ شناخت پانے والا برہمن ہے۔ کانچی اور سری رنگم میں اُس نے یہ عقیدہ وضع کیا کہ ایک شخصی دیوتا کی پوجا اور اُس کے ساتھ وِصال اُپنشدوں کے عقائد کا ایک لازمی حصہ ہیں۔ نظریۂ ویدانت کی عمارت انہی قدیم صحائف (اُپنشدوں) پر ہی تعمیر ہوئی تھی۔ چنانچہ وَیشنووں اور بھگوتوں (وشنو کے پجاریوں) کی تعلیمات غیر مقلدانہ نہیں۔ یوں اُس نے دسویں صدی عیسوی کے مفکر اور اپنے ننھیالی رشتہ دار یامن آچاریہ کی تعلیمات جاری رکھیں اور اپنا مسلک تین اہم شرحات میں پیش کیا۔

بہت سے ہندو مفکرین کی طرح رامانج نے بھی ہندوستان کے کنارے کنارے طویل زیارتی سفر کیا۔ روایت بتاتی ہے کہ وہ بعد ازاں دیوتا شیو کے معتقد اور چولا سلطنت کے بادشاہ کی تادیبی کارروائیوں کا نشانہ بنا اور میسور چلا گیا۔ وہاں اُس نے متعدد جینیوں کو اپنا پیروکار بنایا۔ وہ بیس برس بعد سری رنگم واپس آیا اور مندر پوجا منظم کی۔ مشہور ہے کہ اُس نے اپنا مسلک عام کرنے کے لئے 74 مراکز قائم کیے۔ روایت کے مطابق وہ 120 سال کی عمر میں فوت ہوا۔

رامانج کا فلسفہ دراصل ویدانت نظام فکر میں کئی سو سال بعد آگے کی جانب ایک بہت بڑا قدم تھا۔ اُس نے شنکر آچاریہ کے ادویت (غیر ثنائی) ویدانت کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ اُس پر خاصی پابندیاں (وِششٹا) بھی لگائیں۔ شنکر کا برہمن (ہستی مطلق) ہم اصل غیر شخصی مطلق اور دنیا ایک سراب (مایا) ہے، لیکن رامانج کا برہمن وشنو دیوتا کی شخصیت میں مجسم ہے اور مادی دنیا کا سارا تنوع اس میں شامل ہے۔ اُس کے خیال میں مادی دنیا برہمن کا ہی ایک پرتو ہونے کے ناتے حقیقی ہے،

نہ کہ سراب۔ برہمن جوہر جبکہ دنیا ایک وصف ہے۔ برہمن مادی دنیا کی علت اور معلول ہے۔ رامانج نے چیزوں (معروضات یا مظاہر) کو دنیا، تجلی اور ظہور کے طور پر دیکھا اور اُن کی تباہی کو عدم ظہور (معدومیت) کے طور پر۔ تباہ ہونے پر شعور سے عاری مادہ اور خود شعور بھی جسموں کو اختیار کر لیتے ہیں۔ شعور اور مادے کے درمیان مرکزی فرق یہ ہے کہ شعور (اپنے وجود کی بنیادوں پر) علم کے ذریعہ خود افروزی کے قابل ہے، یعنی یہ موضوع اور معروض دونوں ہوسکتا ہے۔ جبکہ مادہ شعور کا معروض ہونے کے باوجود خود بصیرتی کے قابل نہیں۔

اگرچہ رامانج ''سچی حقیقت'' اور ''غیر درست حقیقت'' کے تصورات کی مخالفت نہیں کرتا، لیکن وہ (شنکر کے برخلاف) علم (وِدیا) اور جہالت (اوِدیا) کے درمیان فرق کو قبول نہیں کرتا۔

''برہم سوتر'' کی تفاسیر کے دیباچے میں رامانج نے مندرجہ ذیل بنیادی تھیس پیش کیا۔ شنکر کی طرح جو لوگ زور دیتے ہیں کہ محدود اور سچی حقیقت صفات سے عاری ہے، وہ غلطی پر ہیں۔ صفات کے بغیر حقیقت نا قابل ادراک ہے، اور ادراک کے کسی بھی ذریعہ سے اس کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس نکتۂ نظر کی حمایت میں رامانج کے دلائل یہ ہیں:

- وہ تمام معروضات وجود رکھتے ہیں جن کا وجود ادراک کے مختلف ذرائع (پرمانوں) سے ثابت شدہ ہے۔ لہٰذا بے صفات معروض کا وجود ثابت کرنا ممکن نہیں۔
- صفت کا تصور ہمیشہ موجود ہوتا ہے، حتیٰ کہ وجدان میں بھی — خود شعوری اور بصیرت کے معروض دونوں صورتوں میں۔

رامانج کا کہنا تھا کہ مطلق حقیقتوں کے لیے انسان کی جستجو میں استدلالی سوچ لازمی ہے؛ کہ دنیائے مظاہر حقیقی ہے اور حقیقی علم مہیا کرتی ہے؛ اور یہ کہ روزمرہ زندگی کی ہنگامی صورت حال روح کی زندگی کے برخلاف نہیں۔ اس لحاظ سے وہ شنکر کا ضدِ دعویٰ پیش کرتا ہے۔ ویدانت نظام فکر کے دیگر مقلدین کی طرح رامانج نے تسلیم کیا کہ کسی بھی ویدانتی نظام کی بنیاد تین نکات پر ہونا لازمی ہے — یعنی اُپنشد، برہم سُوتر اور بھگوت گیتا۔ اُس نے کسی ایک اُپنشد پر شرح نہ لکھی، لیکن اپنی پہلی اہم کتاب ''دیوارتھ سنگریہ'' میں اُپنشدوں کو سمجھنے کے طریقہ کی تفصیلاً وضاحت کی۔ اس کا کافی بڑا حصہ برہم سوتروں پر اُس کی تفسیر ''شری بھاشیہ'' میں شامل ہے۔ بھگوت گیتا پر تفسیر نسبتاً بعد کے دور میں لکھی گئی۔

اگرچہ ویدانتی فکر میں رامانج کی حصہ داری خصوصی اہمیت کی حامل تھی، لیکن بحیثیتِ مذہب ہندومت کے فکری دھارے پر اُس کا اثر اور بھی زیادہ تھا۔ اپنے نظریۂ نجات میں ''بھگتی'' کی اجازت دینے کے ذریعہ اُس نے مقبولِ عام مذہب کو فلسفیانہ کاوشوں کے ساتھ ہم آہنگ کر دیا، اور بھگتی تحریک کو عقلی بنیادیں فراہم کیں۔ تب کے بعد بھگتی ہندومت میں ہمیشہ ایک اہم قوت رہی ہے۔ اِس بھگتی تحریک نے رامانج کی زیرِ قیادت شمالی ہندوستان تک رسائی پائی اور یہاں کے مذہبی فکر و عمل پر عمیق اثرات مرتب کیے۔

رامانج شنکر کے اِس خیال کو درست نہیں سمجھتا تھا کہ ''مایا'' دنیا برہمن کو چھپا لیتی ہے اور اس ''غیر درست دنیا'' کا ادراک حاصل کرنے کے ذریعہ ہم ''سچا علم'' حاصل نہیں کر سکتے۔ وہ اس کو انسانی دکھ کی وجہ نہیں مانتا۔ بلکہ اُس کا کہنا

ہے کہ دکھ کی وجہ برہمن کے ساتھ کافی بھگتی نہ رکھنا ہے۔ بھگتی تعلیمات کے مطابق خدا سب کے لیے قابلِ رسائی ہے، چاہے متلاشی کا تعلق کسی بھی ذات سے ہو۔ اُس دور کے ہندوستان میں یہ نظریہ عمیق جمہوری مفہوم رکھتا تھا۔ اِس نے جاگیردارانہ اور ذات پات کے نظام کے خلاف جدوجہد کو منظوری دے دی۔ آج رامانج کی جائے پیدائش پر ایک مندر اور فعال وششٹا دویت مدرسہ بنا ہے۔ اُس کے پیش کردہ نظریات اور فروغ دیا ہوا مسلک آج بھی ایک جان دار دانشورانہ روایت کا محرک ہے۔

ابن رُشد

پیدائش: 1126 عیسوی

وفات: 1198 عیسوی

ملک: سپین

اہم کام: ''تہافة التہافة''

''عقل اور معروض کی باہمی مطابقت کا نام علم ہے۔''

ابن رشد

ابن رُشد

اسلامی روایات کو یونانی فکر کے ساتھ مدغم کرنے والا نہایت موثر فلسفی عبدالولید محمد ابن احمد ابن محمد رُشد مغرب میں "Averroes" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ الموحد (الموہاد) خلیفہ ابو یعقوب یوسف کی درخواست پر اُس نے ارسطو کی کتب اور افلاطون کی ''ری پبلک'' پر تفاسیر کا ایک سلسلہ شروع کیا جس نے کئی سو سال تک مسلمان اور یورپی دنیا پر اپنے اثرات جاری رکھے۔ اُس نے ماہرین الٰہیات کے برخلاف عمل کرتے ہوئے مذہب کے فلسفیانہ دفاع میں ''فصل المقال،'' ''کشف المناہج'' اور ''تہافۃ التہافۃ'' نامی کتب لکھیں جو آج بھی پڑھی جاتی ہیں۔

ابن رُشد کارڈوبا (قرطبہ) میں فقہا کے ایک ممتاز خاندان میں پیدا ہوا اور الموہاد سلطنت کے شمالی افریقی دارالحکومت مراکیچ میں وفات پائی۔ روایتی مسلم علوم (بالخصوص تفسیر قرآن، حدیث اور فقہ) میں دسترس حاصل کرنے کے بعد اُس نے طب اور فلسفہ میں کمال حاصل کیا اور کارڈوبا کا قاضی القضاۃ تعینات ہوا۔ (الموراویوں کے عہد میں اُس کا دادا بھی اس عہدے پر فائز رہ چکا تھا)۔ 1182ء میں وہ مراکش اور مسلم سپین کے خلیفہ ابو یعقوب یوسف کا طبیب اعلیٰ مقرر ہوا۔ ابن رُشد کو 1195 میں یوسف یعقوب المنصور نے یہ رائے رکھنے پر جلاوطنی کی سزا دی کہ ''فلسفہ مذہب پر اولیت رکھتا ہے۔'' تاہم، المنصور کی وفات کے فوراً بعد وہ دوبارہ منظورِ نظر بن گیا۔

1169ء اور 1195ء کے درمیانی برسوں میں ابن رُشد نے ارسطو کی بیشتر تحریروں کی تفسیروں کا سلسلہ لکھا۔ ارسطو کی "Politica" دستیاب نہ ہو سکنے کے باعث اُس نے افلاطون کی ''ری پبلک'' کی شرح لکھی۔ ابن رُشد کی لکھی ہوئی تمام شرحیں ارسطو کی مکمل تصنیفات کے لاطینی ترجمے میں شامل ہیں اور اب عربی یا عبرانی زبان میں نہیں ملتیں۔

ابن رُشد کی شرحوں نے آنے والی صدیوں کے دوران یہودیوں اور عیسائیوں پر کافی گہرا اثر ڈالا۔ اُس کی واضح اور دور رس سوچ نے ارسطو کی فکر مکمل طور پر پیش کرنے اور ساتھ ساتھ مفہوم کی وضاحت بھی دینے کے قابل بنایا۔ اُس نے قابل اور تنقیدی انداز میں کلاسیکی مفسرین ٹیمس تھیئس، الیگزانڈر اور فلسفیوں مثلاً الفارابی، ابن سینا اور ابن باجہ کو استعمال کیا۔

اب رُشد نے طب پر اپنی پہلی کتاب ''کلیات'' 1162ء اور 1169ء کے درمیان لکھی۔ فقہ کے موضوع پر اُس کی چند ایک تحریریں ہی ہم تک پہنچی ہیں، جبکہ کوئی بھی دینیاتی تحریر اب موجود نہیں۔ بلاشبہ اُس کا اہم ترین کام قریبی طور پر منسلک تین فلسفیانہ مقالے (یا رسالے) ہیں جو 1179ء اور 1180ء کے درمیان لکھے گئے: ''فصل المقال'' (فقہ اور فلسفہ کی مفاہمت)، ''کشف المناہج'' (مذہبی عقائد سے متعلقہ ثبوت کے طریق ہائے کار کا تجزیہ) اور ''تہافۃ التہافۃ'' (بے

ربطیوں کی بے ربطی)۔ پہلے دو مقالوں میں ابن رُشد ایک بہادرانہ دعویٰ کرتا ہے: صرف مخصوص تشبیہیت استعمال کرنے والا الٰہیات دان ہی شریعت میں شامل عقائد کی تفسیر کرنے کا اہل ہے، نہ کہ مسلم متکلمین جو جدلیاتی دلائل پر انحصار کرتے تھے۔ مذہبی عقائد اور ایقانات کا حقیقی، داخلی مفہوم متعین کرنا فلسفہ کا مقصد (سچائی کی تلاش میں) ہے۔ داخلی مفہوم عام عوام کو نہیں بتانا چاہیے جن کے لیے سادہ، ظاہری مفہوم ہی کافی ہے (کہانیوں، تمثیلات اور تشبیہات کی صورت میں)۔

تیسرا مقالہ ابن رُشد کے پیش رو الغزالی کے خلاف فلسفہ کے دفاع میں ہے۔ ابن رشد کا دفاع پُر جوش اور کامیاب ہونے کے باوجود فلسفے کو اُس کا کھویا ہوا مقام واپس نہ دِلا سکا۔ دوسری طرف مسلم سپین اور شمالی افریقہ میں ماحول آزادانہ غور و فکر کے لیے نہایت ناسازگار ہو چکا تھا۔ ابن تومرت (1078-1130ء) کی جانب سے توحید کو بحال کرنے کی کوشش کے نتیجہ میں حکمران موراویوں سے اقتدار چھن گیا اور الموہاد (الموحد) کی نئی بربری سلطنت قائم ہوئی (جس میں ابن رُشد نے خدمات انجام دیں)۔ آہستہ آہستہ فقہ دانوں اور دینی علما کے ہاتھ مضبوط ہونے لگے اور فلسفہ کے حق میں ابن رُشد کی کوششیں غیر موزوں حالات سے دوچار ہونے لگیں۔

ابن رُشد نے متکلموں اور فقہا کی جانب سے زبردست مخالفت کا سامنا کرتے ہوئے بھی اپنی فلسفیانہ کاوش جاری رکھی۔ اس امر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اچانک ابو یوسف کے منظورِ نظر افراد کے حلقے میں سے کیوں نکل گیا۔ مسلمانوں کی تاریخ میں ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ فلسفے کے ساتھ حکمرانوں کے ذاتی لگاؤ اور فلسفیوں کے ساتھ اُن کی دوستی نے سرکاری سطح پر فلسفے کی قبولیت یا تردید میں اہم کردار ادا کیا۔ خلیفہ کی جانب سے حوصلہ افزائی کے بغیر ابن رُشد کا زندگی بھر فلسفہ کی حمایت اور دینی علما کی مخالفت جاری رکھنا شاید ممکن نہ ہو سکتا۔

ابن رُشد کا کہنا تھا کہ مابعد الطبیعاتی سچائیوں کو دو طریقوں سے بیان کیا جا سکتا ہے: فلسفہ کے ذریعہ، جیسا کہ ارسطو کے خیالات؛ اور مذہب کے ذریعہ، جو عام فہم انداز میں پیش کی گئی سچائی ہے۔ اگرچہ خود ابن رشد نے سچائی کی دو اقسام کے موجود ہونے پر واضح بحث نہیں کی تھی لیکن عیسائی مفکرین نے اُس کے نظریات کو اِسی ''دوہری سچائی'' کے طور پر پیش کیا۔ ابن رُشد نے زماں میں دنیا کی تخلیق کے تصور کو مسترد کیا۔ وہ کہتا تھا کہ دنیا کا کوئی نکتۂ آغاز نہیں۔ خدا ازلی محرک (Prime Mover) اور خود حرکتی قوت ہے جو ساری حرکت کو تحریک دلاتا ہے، جو قوائی (Potental) کو واقعی (Actual) میں تبدیل کرتا ہے۔ ابن رُشد اور اُس کے پیش رووں، خصوصاً ابن سینا میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ابن رشد کھلم کھلا دنیا کو مقدم (اگرچہ مخلوق) مانتا ہے۔ دنیا بہ حیثیت مجموعی قدیم، واجب واحد ہے اور اس میں امکان یا عدم یا تغیر کی گنجائش نہیں۔ ہیولیٰ اور صورت صرف خیال میں ایک دوسرے سے الگ کیے جا سکتے ہیں۔ صورتیں خبیث روحوں کی طرح تاریک مادے میں بھٹکتی نہیں پھرتیں بلکہ جوہر کی طرح اس میں موجود ہیں۔ مادی صورتوں کا اثر قوائے طبیعی کے مانند ہے جو ابد تک ظہور میں آتی رہیں گی۔ یہ مادے سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتیں، تاہم انہیں ربانی کہنا چاہیے۔ تخلیق اور معدومیت دنیا میں نہیں ہوتی کیونکہ حادثہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے اور پھر فعل سے قوت کی طرف رجوع کا نام ہے۔ اس میں ہر چیز ہمیشہ مثل کو پیدا کرتی ہے۔

ابن رُشد کو پوری طرح یقین ہے کہ جسم کے ساتھ نفس انسانی کا تعلق وہی ہے جو صورت کا روح سے ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا، کثرتِ نفوس کے نظریے کو قطعی طور پر مسترد کرتا اور اس معاملے میں ابن سینا کا مخالف ہے۔ نفس کا وجود محض اس لحاظ سے ہے کہ جس جسم سے وہ تعلق رکھتا ہے اُس کی تکمیل کرتا ہے۔

علم الاخلاق میں ابن رُشد نے فقہا کے اِس اصول پر سختی سے اعتراض کیا کہ کسی کام کے اچھے یا برے ہونے کی علت محض خدا کی مرضی ہے۔ اصل میں سب چیزوں کی اخلاقی نوعیت کا تعین قانونِ فطرت یا اصولِ عقل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ وہ فعل جس کے کرنے کا حکم عقل دیتی ہے وہ اخلاق کے مطابق یعنی نیک ہے۔

ابن رُشد نے فلسفہ کو علم دین پر برتری دلائی۔ مغرب اور مشرق کے علمائے دین نے اُس وقت تک چین نہ لیا جب تک فلسفے کو دین کا غلام نہ بنا لیا۔

موسس میمونائیڈز

پیدائش: 30 مارچ 1135ء

وفات: 13 دسمبر 1204ء

ملک: سپین

اہم کام: ''پریشان حالوں کے لیے راہنما کتاب''

''اپنی زبان کو 'میں نہیں جانتا' کہنا سکھا دو تو تم ترقی پانے لگو گے۔''

میمونائیڈز

موسس میمونائیڈز

یہودی فلسفی اور طبیب میمونائیڈز سپین میں بمقام کارڈوبا (قرطبہ) پیدا ہوا۔ اُسے ربی موسس بن میمون کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ اُس کا تعلق کارڈوبا کے ایک ممتاز گھرانے سے تھا۔ نوجوانی میں اُس نے اپنے عالم باپ میمون اور دیگر اساتذہ کے پاس تعلیم حاصل کی اور اُنہیں اپنی غیر معمولی ذہانت اور اہلیت سے حیران کیا۔ ابھی اُس کی عمر پورے تیرہ برس بھی نہ ہوئی تھی کہ جنگ اور ایذارسانی کی تباہ کاریوں نے اُس کی پُرامن دنیا میں انتشار پھیلا دیا۔

اسلامی سلطنت کے ایک حصے کی حیثیت میں کارڈوبا نے اپنے تمام شہریوں کو مساوی مذہبی آزادی دے رکھی تھی۔ لیکن اب ایک انقلابی اور بنیاد پرست اصلاحی فرقے المو ہاد (الموحد) نے میڈی ٹرینین کی اسلامی دنیا کو تہ و بالا کر دیا اور 1148ء میں کارڈوبا پر قبضہ جمایا۔ وہاں کی یہودی آبادی کے پاس صرف دو راہیں تھیں: کہ وہ اسلام قبول کر لیں یا پھر شہر چھوڑ دیں۔ میمون خاندان کے لوگ اپنے گھروں میں چوری چھپے عبادت کرتے اور باہر نکلتے وقت ایسا بھیس اپناتے کہ مسلمانوں سے مختلف نظر نہ آتے۔ اُنہوں نے تقریباً گیارہ سال کارڈوبا میں ہی گزارے۔ اس دوران میمونائیڈز نے یہودی علوم میں اپنی تعلیم جاری رکھنے کے ساتھ ساتھ مروّج سائنسی عقائد سے بھی واقفیت حاصل کی۔

جب کارڈوبا (قرطبہ) میں دوہری زندگی گزارنا ممکن نہ رہا تو میمون خاندان نے شہر کو الوداع کہا اور Fez، مراکش میں رہائش اختیار کی (1159ء)۔ اگرچہ یہاں بھی المو ہاد کی حکومت تھی لیکن یہ علاقہ کارڈوبا کی نسبت بہتر تھا کیونکہ میمون خاندان کے لوگ یہاں اجنبی تھے اور اُن کا نظروں میں آنا زیادہ ممکن تھا۔ میمونائیڈز نے اپنے پسندیدہ موضوعات — ربانی اور یونانی فلسفے — میں مطالعہ جاری رکھا اور طب میں بھی دلچسپی لینے لگا۔ تاہم، Fez بھی ایک عارضی پناہ گاہ ثابت ہوا۔ 1165ء میں ربی یہوداہ ابن شوشان (جس کے پاس میمونائیڈز پڑھا کرتا تھا) کو یہودیت کی پیروی کے الزام میں گرفتار کر کے مار ڈالا گیا۔ میمون خاندان نے اس مرتبہ فلسطین جانے کا فیصلہ کیا جو نہایت خراب معاشی حالات سے دوچار تھا اور اُنہیں زندگی گزارنے کے وسائل فراہم کرنے سے قاصر تھا۔ وہ فلسطین میں چند ماہ گزارنے کے بعد مصر گئے اور قاہرہ کے نزدیک ایک بستی Fostat میں قیام اختیار کیا۔ وہاں یہودی آزادانہ طور پر اپنے عقیدے کے مطابق عبادت کر سکتے تھے؛ البتہ اسلام اختیار کرنے کے بعد مرتد ہو جانے والے یہودی کی سزا موت تھی۔ ایک مرتبہ میمونائیڈز پر بھی مرتد ہونے کا الزام لگا، لیکن اُس نے ثابت کر دیا کہ وہ کبھی مسلمان نہیں ہوا تھا اور یوں سزا سے بچ گیا۔

مصر ایذارسانی اور تادیب سے بچنے کے لیے محفوظ پناہ گاہ ثابت ہوا تھا، لیکن موسس میمونائیڈز نجی قسم کے مسائل میں گھر گیا۔ مصر پہنچنے کے کچھ ہی عرصہ بعد اُس کا باپ مر گیا۔ اُس کا چھوٹا بھائی ڈیوڈ (جو زیورات کا کامیاب تاجر تھا) بحری

جہاز کے حادثے میں ہلاک ہوا اور خاندان کی ساری دولت بھی اُس کے ساتھ ہی غرق ہوگئی۔اب میمونائیڈز اپنے گھر والوں کا واحد سہارا تھا۔وہ ربانیت کی جانب سے واپس نہیں جا سکتا تھا کیونکہ اُن دِنوں اِس خدمت کا معاوضہ نہیں ملتا تھا۔ معاشی احتیاج کے ہاتھوں مجبور ہو کر میمونائیڈز نے طب میں اپنے مطالعہ سے فائدہ اُٹھایا اور عملی طبیب بن گیا۔طبیب کے طور پر اُس کی شہرت تیزی سے پھیلی اور وہ جلد ہی مشہور مسلمان سپہ سالار صلاح الدین ایوبی اور پھر اُس کے بیٹے کا درباری طبیب بنا۔اُس نے نجی طور پر بھی طبابت جاری رکھی اور ریاستی شفاخانے میں ساتھ اطبا کو لیکچر دیا کرتا تھا۔ساتھ ہی ساتھ وہ یہودی برادری کے ایک سرکردہ رُکن کے طور پر ممتاز ہوا۔میمونائیڈز نے ادھیڑ عمری میں شادی اور ایک بیٹے ابرہام کا باپ بنا جس نے آگے چل کر یہودی علم و فضل میں اپنا علیحدہ مقام بنایا۔

میمونائیڈز کی تحریریں متعدد اور متنوع تھیں۔اُس نے اپنی پہلی کتاب 16 سال کی عمر میں عربی میں لکھی: ''منطق اصطلاحات پر مقالہ۔'' یہ مقالہ مختلف تیکنیکی اصطلاحات پر ایک تحقیق تھی جو منطق اور مابعد الطبیعات میں استعمال ہوتی تھیں۔عربی زبان میں ہی اُس کا ایک اور ابتدائی کام ''کیلنڈر کے بارے میں مضمون'' تھا۔

میمونائیڈز نے پہلی بڑی تصنیف 23 سال کی عمر میں شروع کی۔یہ مِشنہ کی شرح تھی: ''کتاب السراج''۔ مِشنہ یہودی قوانین کے تحت کیے گئے فیصلوں کا ایک مجموعہ ہے جو تیسری صدی عیسوی کا بتایا جاتا ہے۔میمونائیڈز کی شرح نے الگ الگ الفاظ اور جملوں کی وضاحت کی، اکثر جگہوں پر علم الآثار قدیمہ، دینیات یا سائنس سے متعلقہ حوالے دیے گئے۔غالباً اس کتاب کی نہایت حیرت انگیز خوبی مِشنہ میں مذکور عام فلسفیانہ مسائل کے متعلق تعارفی مضامین کا سلسلہ ہے۔اِن میں سے ایک مضمون ''عقیدے کے تیرہ ارکان'' کے یہودی مسلک کی تعلیمات کا خلاصہ پیش کرتا ہے۔میمونائیڈز نے مِشنہ کی شرح 33 سال کی عمر میں مکمل کی اور پھر اپنا سب سے بڑا کام یعنی یہودی قوانین کا ضابطہ تیار کرنا شروع کیا اور دس برس تک اِسی میں لگا رہا۔سلیس عبرانی انداز میں لکھی گئی یہ کتاب ''توریت کا جائزہ'' تمام یہودی شریعت اور عقیدے کو منظم اور جامع انداز میں پیش کرتی ہے۔اُس نے یہودی شریعت پر دو اور کم اہم کتب بھی لکھیں — ''کتاب عقائد'' (عربی میں) اور ''یروشلم کے قوانین'' (عبرانی میں)۔

میمونائیڈز نے اپنی اگلی بڑی تصنیف پر 1176ء میں کام شروع کیا اور 15 برس تک اس پر محنت کی — ''پریشان حالوں کے لیے رہنما کتاب'' جو مذہبی فلسفہ میں ایک کلاسیک کا درجہ رکھتی ہے۔اس میں وہ یہودیت کے فلسفہ کی منطقی بنیادیں واضح کرتا ہے۔''رہنما کتاب'' سائنس، فلسفہ اور مذہب کے درمیان مفاہمت کروانے کی وجہ سے اہم حیثیت رکھتی ہے۔یہ کتاب میمونائیڈز کی زندگی میں ہی عبرانی زبان میں ترجمہ ہوگئی۔بعد ازاں لاطینی اور بیشتر یورپی زبانوں میں اس کے تراجم ہوئے۔مذہبی فکر کی تاریخ پر اس کے اثرات بے پایاں ہیں۔

یہودیت کے لیے میمونائیڈز کی خدمات نے اُسے ''موسیٰ ثانی'' کا خطاب دِلوایا۔اُسے قرونِ وسطیٰ کا اہم ترین یہودی فلسفہ بھی قرار دیا جاتا ہے۔اُس نے اپنی تحریروں میں ربانی یہودیت اور ارسطوئی فلسفہ کی استدلالیت کو ملانے کے ذریعہ عقیدے اور منطق میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔میمونائیڈز کے جدید اور ترقی یافتہ خیالات نے اُس کی زندگی میں

ہی مخالفت کو برانگیختہ کر دیا۔1233ء میں جنوبی فرانس کے راسخ العقیدہ ربی سولومن نے کلیسیائی حکام سے درخواست کی خطرناک حد تک ملحدانہ ''پریشان حالوں کے لیے رہنما کتاب'' کو نذرِ آتش کر دیا جائے۔لیکن کچھ عرصہ بعد یہ مخالفت دب گئی اور میمونائیڈز کو روایتی عقیدے کے ایک رُکن کے طور پر تسلیم کیا جانے لگا۔اُس کا مسلک بنیاد پرست یہودیت کا ایک حصہ بن گیا۔

یہودیت پر میمونائیڈز کے عہد ساز اثرات دنیا بھر میں محسوس کیے گئے۔اُس کی فلسفیانہ تحریر کا لاطینی میں ترجمہ ہوا اور بعد کے عظیم متکلمین پر اس کی چھاپ واضح نظر آتی ہے۔حتیٰ کہ بعد کے مفکرین مثلاً سپینوزا اور لیبنز کے کچھ نظریات بھی میمونائیڈز کے زیرِ اثر پروان چڑھے۔

ٹامس آکوئنیس

پیدائش: 1225ء
وفات: 1274ء
ملک: اٹلی
اہم کام: "Summa Theologica"

''ایمان کا تعلق ایسی چیزوں سے ہے جو نظر نہیں آتیں، اور یہ ایسی چیزوں کی امید دلاتا ہے جو ابھی دستیاب نہیں ہوتیں۔''

آکوینس

ٹامس آکوینس

''متکلمین کا بادشاہ'' کہلانے والے اطالوی فلسفی اور ماہرِ الٰہیات سینٹ ٹامس آکوینس کی تصنیفات نے اُسے علم الکلام میں ایک اہم ترین شخصیت بنا دیا اور رومن کیتھولک ماہرین الٰہیات کے درمیان بلند مقام دِلوایا۔ وہ آکوینو (Aquino) کے قریب Roccasecca کے مقام پر ایک اعلیٰ گھرانے میں پیدا ہوا اور مونٹ کاسینو کی بینیڈکٹی خانقاہ اور نیپلز یونیورسٹی میں تعلیم پائی۔ گریجوایشن کرنے سے پہلے ہی 1243ء میں وہ ڈومینیکی سلسلے میں شامل ہو گیا۔ ٹامس کے مذہبی رجحانات پر معترض ماں نے اُسے دو سال خاندانی قلعے میں بند کیے رکھا مگر اُسے منتخب کردہ راہ سے باز رکھنے میں کامیاب نہ ہوئی۔ 1245ء میں ماں کی قید سے رہائی پانے کے بعد آکوینس اپنی تعلیم جاری رکھنے کے لیے پیرس گیا اور وہاں جرمن متکلم فلسفی البرٹس میگنس کے پاس پڑھنے کے بعد اُس کے ساتھ ہی کولون چلا گیا (1248ء)۔ آکوینس بھاری بھر کم اور کم سخن تھا، لہٰذا ساتھی طلبا اُسے ''گونگا بیل'' کہنے لگے۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ البرٹس میگنس نے پیش گوئی کی تھی کہ ''اس بیل کے ڈکرانے کی آواز ایک دن ساری دنیا میں گونجے گی۔''

تقریباً 1250ء میں آکوینس پادری بنا اور 1252ء میں پیرس یونیورسٹی میں پڑھانا شروع کر دیا۔ اُس کی اولین تحریریں دو سال بعد سامنے آئیں جو لیکچرز پر مبنی تھیں۔ اُس کی پہلی اہم کتاب ''Writings on the books of the Sentences'' (1256ء) کلیسیا کے ساکرامنٹس سے متعلق ایک موثر تصنیف کی شرحات پر مشتمل تھی جو اطالوی ماہرِ الٰہیات پیٹر لومبارڈ نے لکھی۔

1256ء میں آکوینس کو الٰہیات میں ڈاکٹریٹ ڈگری ملی اور پیرس یونیورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر تعینات ہوا۔ پوپ الیگزینڈر IV نے 1259ء میں اُسے روم بلایا جہاں وہ پاپائی دربار میں بطور مشیر اور خطیب کام کرتا رہا۔ 1268ء میں واپس پیرس آنے پر آکوینس فوراً فرانسیسی فلسفی Siger de Brabant اور ابن رُشد کے دیگر پیروکاروں کے ساتھ علمی جھگڑے میں پڑ گیا۔ ارسطوئی تعلیمات کی قوت، صراحت اور معتبریت نے تجربی علم کا اعتماد بحال کیا اور ابن رُشد پسندوں کے فلسفیانہ مکتبہ کو جنم دیا۔ ابن رُشد کے پیروکاروں نے زور دیا کہ فلسفہ مکاشفہ سے جدا ہے۔

ابن رُشد کے مسلک نے رومن کیتھولک عقیدے کی بالادستی کو خطرے سے دوچار کیا اور بنیاد پرست (آرتھوڈوکس) مفکرین کو بھی خطرے کی گھنٹیاں سنائی دینے لگیں۔ ابن رُشد پسندوں کی پیش کردہ ارسطو کی تفسیر کو نظر انداز کرنا ناممکن تھا: اُس کی تعلیمات کو ملعون قرار دینے سے کوئی فائدہ نہ تھا۔ اُس سے نمٹنا ضروری تھا۔ البرٹس میگنس اور دیگر محققین نے ابن رُشد ازم سے نمٹنے کی کوشش کی مگر انہیں بہت کم کامیابی ہوئی۔ آکوینس شاندار انداز میں کامیاب رہا۔

انسانی روحانی اصول پر آگسٹائنی اصرار اور حسیات سے ماخوذ علم کی خود مختاری کے لیے ابن رُشد پسندوں کے دعوے کے درمیان مصالحت کراتے ہوئے آکوئنس نے اصرار کیا کہ عقیدے اور حسی تجربے کی صداقتیں (جیسا کہ وہ ارسطو کے ہاں ملتی ہیں) باہم تطابق رکھتی اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ کچھ صداقتیں — مثلاً تجسیم کا راز — صرف اور صرف مکاشفہ کے ذریعہ جانی جاسکتی ہیں، اور دیگر — مثلاً مادی چیزوں کی ترکیب — کا ادراک صرف تجربے سے ہی ہوسکتا ہے۔ کچھ اور صداقتیں — مثلاً خدا کا وجود — دونوں پر منحصر ہیں۔ آکوئنس نے کہا کہ تمام علم کا ماخذ حسیت میں ہے، لیکن حسیاتی معلومات کو صرف اور صرف عقل کے توسط سے سمجھا جاسکتا ہے۔ عقل سوچ کو انسانی روح، فرشتوں اور خدا کے ادراک تک پہنچاتی ہے۔ اعلیٰ ترین صداقتوں (جن کا تعلق مذہب سے ہے) تک پہنچنے کے لیے مکاشفہ کی امداد ضروری ہے۔ آکوئنس کی معتدل حقیقت پسندی نے ہمہ گیر اصولوں کو مدنظر رکھا، جبکہ حد سے بڑھی ہوئی حقیقت پسندی نے ان اصولوں کو انسانی فکر سے بے تعلق قرار دیا۔ آکوئنس کے ہاں نوفلاطونی عقائد کا اثر بھی نظر آتا ہے۔ اُس نے عقیدے اور منطق کا ملاپ کروایا اور کہا کہ منطق خدا کا وجود استدلالی طور پر ثابت کرنے کے قابل ہے۔ ہر تخلیق شدہ چیز خدا سے دوری اور قربت کا مخصوص درجہ رکھتی ہے۔ ہستی کے نظامِ مراتب کا یہ مسلک جاگیردارانہ دور میں کلیسیا کی تنظیمی ساخت کا عکاس ہے۔

1879ء میں آکوئنس کے متکلمانہ نظامِ فکر کو سرکاری طور پر ''کیتھولک اِزم کا واحد سچا فلسفہ'' قرار دیا گیا۔ کمیونزم کے عینیت پسند مخالفین نے کارل مارکس کے سائنسی نظریۂ دنیا کا مقابلہ کرنے کے لیے اسے استعمال کیا۔

آکوئنس نے کسی بھی اور ماہرِ الٰہیات یا فلسفی کی نسبت زیادہ کامیابی کے ساتھ معاصر علم کو اپنے عقیدے کی خدمت میں لگایا۔ عقیدے کو عقل کے ساتھ مدغم کرنے کی کوشش میں اُس نے ارسطو اور دیگر کلاسیکی بزرگوں کی تصنیفات اور تعلیمات کا فلسفیانہ ملاپ کروایا۔ وہ آگسٹائن اور دیگر اہلِ کلیسیا؛ ابن رُشد، ابن سینا اور دیگر اسلامی محققین؛ میمونائیڈز اور سولومن بن یہوداہ بن گابریول جیسے یہودی مفکرین اور متکلمانہ روایت میں اپنے پیش روؤں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

آکوئنس کو کارنامہ بہت دیرپا ثابت ہوا۔ اُس کا کام فلسفہ کی تاریخ میں ایک عہدِ عروج کا عکاس ہے۔ آکوئنس کے بعد مغربی فلسفی محض اُسے مسترد یا قبول کرتے رہے۔ چودھویں اور پندرھویں صدی میں رومن کیتھولک مفکرین کا غالب رجحان بھی اُسے قبول کرنے کی جانب ہی تھا۔ تاہم، اُنیسویں صدی کے اواخر میں آکوئنس کے فلسفہ میں دلچسپی دوبارہ پیدا ہوئی۔ 1879ء میں پوپ لیو XIII نے فرمان جاری کیا کہ سینٹ تھامس کے فلسفہ کو تمام رومن کیتھولک سکولوں میں پڑھایا جائے۔ 1950ء میں پوپ پائیس XI نے توثیق کی کہ اس کا فلسفہ رومن کیتھولک عیقدے کا بہترین راہنما ہے۔

سینٹ تھامس نے بہت کچھ لکھا۔ تقریباً 80 تصنیفات اُس سے منسوب کی جاتی ہیں۔ دو کتابیں "Suma Contra Gentiles" (1261ء تا 1264ء) اور "Summa Theologica" (1265ء تا 1273ء) خاص طور پر اثر انگیز ثابت ہوئیں۔ ان کا مقصد دانشور مسلمانوں کو عیسائی عقیدے کی سچائی پر قائل کرنا تھا۔ "Summa Theologica" کے تین حصے ہیں: خدا، اخلاقی زندگی اور مسیح۔ وہ آخری حصہ مکمل کیے بغیر ہی 1 2 7 4ء میں دنیا سے چلا گیا۔

مادھو آچاریہ

پیدائش: 1238 عیسوی

وفات: 1317 عیسوی

ملک: ہندوستان

اہم کام: ''سرومُول''

''اگر چہ برہما کی مرضی کے بغیر منحصر حقیقت وجود میں نہیں آتی، لیکن برہما اور باقی تمام چیزوں کے درمیان بنیادی فرق یہی انحصاریت قائم کرتی ہے۔''

مادھو

مادھوآچاریہ

تیرہویں صدی میں مادھوآچاریہ نے ہندو ویدانت فلسفہ کا دویت یا ثنائیت پسند مکتبہ قائم کیا۔خود کو ہوا کے دیوتا ''وائیو'' کا اوتار خیال کرنے والے مادھو نے کہا کہ ''ویدانت'' کہلانے والی کتب انفرادی ذات ''آتما'' اور حقیقت مطلق ''برہمن'' کے درمیان اساسی فرق کی تعلیم دیتی ہیں۔یہی دوئی (دویت) اُس کے فلسفہ کی بنیاد بنی۔

مادھو منگلور سے کچھ ہی دور مغرب میں اور ممبئی کے جنوب میں اُڈپی کے مقام پر پیدا ہوا۔بچپن میں وہ مقدس ہندو صحائف کو حفظ کرنے کی خداداد صلاحیت کے باعث بہت مشہور ہوگیا۔اُس نے جنوبی ہندوستان میں کافی سفر کیا اور اس دوران دینیاتی وفلسفیانہ مسائل پر بحثیں کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے افکار بھی تشکیل دیتا رہا۔بعدازاں وہ شمالی ہندوستان میں بھی آیا اور اپنے خیالات کی وجہ سے کچھ تادیبی کارروائیوں کا نشانہ بنا۔اُس کی کچھ کتابیں بھی جلادی گئیں۔مادھو نے اُڈپی میں ایک مندر بھی بنایا ایک عقائدانہ روایت کی بنیاد رکھی جو آج بھی زندہ ہے۔متعدد مفسرین نے اُس کی تعلیمات میں ایک مسیحی عنصر دیکھا اور اُس پر کچھ مسیحی اثرات ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی۔بلاشبہ وہ ایک مسحور کن استاد تھا۔

مادھو نے مختلف قسم کی 37 کتب لکھیں جنہیں مجموعی طور پر ''سرومُول'' کے نام سے جانا جاتا ہے۔اِن میں بھگوت گیتا، اُپنشد اور رِگ وید کے پہلے 40 بھجنوں کی تفسیر شامل ہے۔اُس کی مابعدالطبیعات، منطق اور نظریۂ علم دس مختصر یک موضوعی رسائل ''دس پرکرن'' میں بیان کیا گیا ہے۔عمومی اتفاق رائے کے مطابق اُس کا انداز گنجلک ہے، لیکن اُس کی تحریروں کو سمجھنے کی مشکلات چودھویں صدی میں جیہ تیرتھ کی لکھی ہوئی شرحات نے کافی حد تک کم کردیں۔

مادھو کے مطابق حقیقت کے دو سلسلے ہیں:(1)۔سوتنتر یعنی خودمختار حقیقت جس میں صرف اور صرف برہمن آتا ہے۔ (2)۔پراتنتر یعنی منحصر حقیقت جس میں جیو(ارواح) اور جد(بے جان اشیا) شامل ہیں۔اگرچہ برہمن کی مرضی کے بغیر منحصر حقیقت وجود میں نہیں آتی، لیکن یہی انحصاریت برہمن اور باقی تمام چیزوں کے درمیان بنیادی فرق قائم کرتی ہے۔ ویدانتی تحریروں (بالخصوص اُپنشدوں، بھگوت گیتا اور برہم سوتروں) کی تفسیر انہی خطوط پر کرتے ہوئے مادھو نے دانستہ ادویت ویدانتیوں کو چیلنج کیا جو آتما کو برہمن سے مشابہ سمجھتے تھے۔مادھو نے دلیل دی کہ مقدس صحائف تمام موجودات کی مشابہت کی تعلیم نہیں دے سکتے کیونکہ یہ چیز عام تفہیم کے برخلاف ہے جس کے مطابق ہم ایک دوسرے کے علاوہ خدا سے بھی فرق ہیں۔مادھو اور اُس کے پیروکاروں نے اپنے نظام فکر کو ''تَو واد'' یعنی حقیقت پسندانہ نکتۂ نظر کہا۔

دویت ویدانت یعنی ثنائی ویدانت کا مرکزی اصول یہ ہے کہ ویدک روایت آتما اور برہمن کے درمیان ایک اساسی فرق کی تعلیم دیتی ہے۔یہ خیال سابقہ ادویت یعنی غیرثنائی ویدانت سے واضح طور پر مختلف ہے جس پر مادھو نے

اکثر زبردست تنقید کی۔ شنکر کے غیر ثنائی ویدانت میں کہا گیا تھا کہ آتما کلی طور پر برہمن سے مشابہ ہے۔ شنکر کے مطابق ''مایا'' کے التباسی اثرات کے تحت آتما تکثیریت اور انفرادیت کے ایک غلط تصور کا شکار بن جاتی ہے۔ مایا حقیقی اور نہ ہی غیر حقیقی ہے، واحد حقیقت برہمن ہے۔ روح یہ جاننے کے ذریعہ پُنر جنم سے نجات حاصل کر لیتی ہے کہ سمسار کے تجربات محض فریب ہیں۔

رامانُج کے وشِشٹا دویت ویدانت نے روح کو برہمن سے مشابہ سمجھنے کے حوالے سے شنکر کے نکتۂ نظر میں کچھ ترمیم کی، مگر مادھو اُسے بھی مسترد کرتا ہے۔ رامانُج انفرادی روحوں کی ایک کثرت (Plurality) فرض کرتا ہے جن کی شناخت نجات کے بعد بھی قائم رہتی ہے، لیکن اُس کا یہ بھی کہنا ہے کہ روحیں (آتمائیں) اپنی اساسی فطرت میں بالکل برہمن جیسی ہیں۔ روحیں برہمن میں سے صادر ہونے والے ابدی ذرات ہیں جو اپنے ماخذ ہی کی طرح ماورائیت قائم رکھتی ہیں۔ رامانُج وشنو کو انسانی روح سے مختلف اور بطور خالق و نجات دہندہ اُس کی بالادستی کو تسلیم کرتا ہے۔ اس نے برہمن کو وشنو کے ساتھ شناخت کیا۔ شنکر برہمن کو نرگن یعنی بے صفات مانتا تھا، جبکہ رامانُج نے اُسے سگن یعنی اوصاف کا حامل بتایا۔

رامانُج کی طرح مادھو بھی برہمن کو وشنو کے ساتھ شناخت کرتا ہے۔ تاہم، اُس کا کہنا ہے کہ آتما اور برہمن کی باہمی تشبیہیت (Identification) کی اجازت دینے والا کوئی بھی نظامِ فکر وشنو کی بالادستی اور حیثیت کو متاثر کرنا اور بھگتی کے افعال کو بے معنی بنا دیتا ہے۔ آتما اور برہمن کے درمیان فرق پر مادھو کا اصرار وشنو بطور برہمن کو کامل اور انسانی روح سے قطعی طور پر ماورا بناتا ہے۔ اُس کی نظر میں صرف یہی نکتۂ نظر بھگتی کو مذہبی عقیدے اور عمل کا لازمی جزو بناتا ہے۔ سمسار یا جنم مرن کے چکر سے موکش (نجات) حاصل کرنے کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ روح وشنو کی رحمت حاصل کر لے۔

رامانُج کی طرح مادھو بھی شنکر کے برہمن کو نرگن یا بے صفات سمجھنے کا مخالف ہے۔ مادھو وِشنو کو اُس کی نرالی خصوصیات کی بنا پر دیگر تمام دیوتاؤں سے ممتاز سمجھتا ہے۔ درحقیقت مادھو نے اس نظریے کو مسترد کیا کہ برہمن واحد حقیقی موجود ہستی (تتو) ہے۔ اُس کے مطابق زندہ اشیا اور بے جان مادہ اگرچہ برہمن پر منحصر ہیں، لیکن اس قسم کی انحصاریت اُنہیں اُس سے مختلف بناتی ہے۔ لہٰذا مادھو کے نظام میں حقیقت تین بنیادی عناصر پر مشتمل ہے: خدا، روحیں اور بے جان مادہ۔

اگرچہ مادھو کا فلسفۂ ثنائیت اور تجربیت شنکر کی روحانی وحدانیت کی نسبت کم مشہور ہے لیکن یہ ویدانتی سلسلہ فکر میں ایک اعلیٰ نقطے کی نشان دہی کرتا ہے اور ہندومت کے بھگتی پر مبنی پہلوؤں کے حوالے سے اُس کی فکر اور تعلیمات نے کافی گہرے اثرات مرتب کیے۔ موت کے بعد اُس کی تحریروں نے بہت سا اختلافی لٹریچر پیدا کیا اور یوں فلسفے اور الٰہیات پر بحث کا سلسلہ جاری رہا۔

میسٹر ایکہارٹ

پیدائش: 1260 عیسوی

وفات: 1328 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "Talks of Intention"

”خداانسان سے بس اتنا چاہتا ہے کہ اس کا دل پرسکون ہو۔“

ایکہارٹ

میستر ایکہارٹ

ڈومیںیکی دینی عالم اور مصنف میستر ایکہارٹ عظیم ترین جرمن صوفی مفکر تھا۔ اُس نے یونانی، نوفلاطونی، عربی اور متکلمانہ عناصر کو ملا کر اپنا منفرد فلسفہ تشکیل دیا۔ وہ گوتھا سے 8 میل شمال میں واقع گاؤں Hoehteim میں پیدا ہوا۔ Erfurt کے مقام پر اُس نے ڈومینیکی فرقے میں شمولیت اختیار کی اور بعدازاں وہاں پرائر اور پھر تھورنجیا کا پرووِنشل مقرر ہوا۔ 1300ء میں اُسے لیکچر دینے اور ڈگری حاصل کرنے کے لیے پیرس بھیجا گیا جہاں وہ 1303ء تک رہا۔ واپس Erfurt آنے پر اُسے ساکسوانی کا پرووِنشل نامزد کیا گیا۔ اُس دور میں نیدر لینڈز سے لیو ونیا تک کا علاقہ ساکسونی کہلاتا تھا۔ 1311ء میں وہ پیرس میں اُستاد مقرر ہوا۔ اُس کی باقی کی زندگی کے بارے میں تفصیلات متنازعہ ہیں۔

کئی سو سال تک چند خطبات کے سِوا ایکہارٹ کی کوئی بھی تحریر معلوم نہ تھی۔ 1857ء میں فرانز فائفر نے اُس کے کئی مسودات شائع کیے۔ اس کے بعد دیگر تحریریں بھی سامنے آنے لگیں۔ لیکن کچھ حصے مشکوک ہیں۔ لہٰذا غیر مکمل مواد کی بنیاد پر ایکہارٹ کی دنیائے نظریات کے بارے میں کوئی حتمی رائے دینا ناممکن ہے۔

ایکہارٹ کے خیال میں انسان کی سب سے بڑی ضرورت خدا کے ساتھ وصال ہے؛ اس کے لیے خدا اور دنیا کے ساتھ اُس کے تعلق، روح اور اُس کے طرزِ عمل کے بارے میں علم ضروری ہے۔ ایکہارٹ کو اس حوالے سے کوئی شک نہیں کہ یہ علم کلیسیا کے روایتی عقیدے میں شامل ہے، لیکن وہ اسے نجات کے متلاشی کے لیے کافی نہیں سمجھتا۔ اپنی تفہیم کی مدد سے یہ علم حاصل کرنا چاہیے۔ نتیجتاً اُس کے خیالات کلیسیا کی تعلیم کے ساتھ ہم آہنگ نہیں۔ ایکہارٹ کے خیال میں ”معبود“ یعنی اُلوہی ہستی تفکر کا آخری اور اعلیٰ ترین معروض ہے۔ محدود ہستی سے اخذ کیا گیا کوئی بھی قضیہ ”معبود“ پر لاگو نہیں ہوسکتا۔ مگر یہ نفی یا خالی پن بھی نہیں۔ بلکہ محدود ہستی نفی (negation) ہے اور معبود محدود ہستی کی نفی ہونے کی حیثیت میں نفی کی نفی ہے۔ یعنی مطلق کامل ہستی۔ لیکن کچھ جگہوں پر ایکہارٹ نے خود بھی خدا کو غیر ہست کہا۔ لیکن اُس کی مراد صرف یہ ہے کہ وہ فانی اور محدود ہستی والی کوئی خصوصیات نہیں رکھتا۔ اسی طرح وہ ایک طرف خدا کو ہستی مطلق کہتا اور دوسری طرف اُس کے ہستی ہونے سے انکار کرتا ہے۔ لیکن اُس نے دونوں خیالات کے درمیان سمجھوتہ بھی کروایا۔ یعنی خدا میں محدود چیزوں کے بنیادی عناصر موجود تو ہیں لیکن رفیع الشان انداز میں — ایسا انداز جسے انسان سمجھ نہیں سکتے۔

ایکہارٹ نے مطلق، غیر مشروط معبود کو غیر فطری فطرت بھی کہا۔ یہ غیر فطری فطرت خود کو فطری فطرت، تین اشخاص میں آشکار کرتی ہے۔ یہ تثلیث معبود کی خود انکشافیت ہے۔ یہ خود خدا پر مشتمل ہے۔ باپ بیٹے کو وجود میں لایا؛ کیونکہ وہ صرف بیٹے کے ذریعہ ہی باپ ہے۔ تاہم، بیٹا باپ کی طرح ہر چیز میں سرایت کیے ہوئے ہے، مگر وہ مزید بیٹا پیدا نہیں

کرتا۔ باپ کا جوہر بھی بیٹے والا ہے، اور دونوں میں ''معبود'' کا جوہر ہے۔ اُن دونوں کی باہمی مسرت اور محبت سے روح القدس صادر ہوئی۔ ایکہارٹ یقینی بناتا ہے کہ سارے تثلیثی عمل کو دنیاوی معنوں میں نہیں لینا چاہیے، بلکہ اسے ابدیت کی وسیع عمل سمجھا جائے۔ Preger نے خیال ظاہر کیا کہ معبود اور خدا کے درمیان ایکہارٹ کے ہاں پائے جانے والے امتیاز کو قوائیت (Potentiality) اور واقعیت (Actuality) کے درمیان فرق جیسا سمجھنا چاہیے۔ لیکن یہ رائے درست نہیں۔ خود ایکہارٹ نے ایسا کوئی امتیاز نہیں کیا۔

خدا تثلیث میں خود آشکاری کے بعد مخلوقات میں آشکار ہوا۔ مخلوقات کی اصل حقیقت خدا کی ابدی ہستی ہے۔ لیکن خدا کی ہستی خود کو مکمل طور پر آشکار نہیں کرتی۔ اس اینٹی تھیس میں ایکہارٹ کے فلسفے کا تعلق وحدت الوجود کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے۔ ایکہارٹ کے مطابق (آکوینس کے برعکس) خدا کی مخلوقات کا ''لازمی جوہر'' اُلوہی عقل ہے، لیکن اُن کا ''جوہر'' اُلوہی ہستی سے تعلق نہیں رکھتا۔ یوں کہہ لیں کہ مخلوقات کی اصل ہستی اُلوہی ہستی میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ دوسری طرف مخلوقات کو ایک دوسرے سے ممیتز کرنے والا ہر وصف منفی نوعیت کا ہے؛ اور اس مفہوم میں یہ کہا جاتا ہے کہ مخلوقات لا شئے ہیں۔ اگر خدا اپنی مخلوقات میں سے اپنی ہستی باہر کھینچ لے تو وہ یوں غائب ہو جائیں گی جیسے دیوار ہٹا لینے سے اُس پر پڑنے والا سایہ غائب ہو جاتا ہے۔ زمان و مکاں کی حدود کے اندر بند مخلوق فانی پذیر ہستی ہے۔ دوسری طرف ہر ایک مخلوق اپنی اصل ہستی کے حوالے سے ابدی ہے۔

تمام مخلوقات اُلوہی جوہر میں حصہ دار ہیں۔ لیکن یہ اعلیٰ رُتبے میں روح کے لیے درست ہے۔ غیر منطقی مخلوق میں خدا بہت تھوڑا سا ہوتا ہے، لیکن روح میں وہ اُلوہی ہے۔ اگرچہ اپنی تمام مخلوقات میں جلوہ گر ہے، لیکن صرف منطقی مخلوقات ہی اس کی حفاظت کر سکتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر خدا روح میں موضوعی جبکہ باقی ساری تخلیق میں محض معروضی ہے۔ روح خدا کی شبیہ ہے۔ روح میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جو اُس کی اپنی تمام قوتوں سے ماورا ہے۔ یہ روح کا نہایت اندرونی پس منظر ہے جسے ایکہارٹ نے کچھ جگہوں پر ''چنگاری'' یا ''ننھی چنگاری'' کہا۔ لیکن روح خدا کے ساتھ اپنے اصل یا ازلی اتحاد میں کاملیت اور حتمی مسرت نہیں پاتی۔ اس کے حقیقی سرچشمے کو شناخت کیا جانا لازمی ہے۔ یہ کافی نہیں کہ خدا نے روح تخلیق کی؛ خدا کا اس میں آ کر بسنا ضروری ہے۔ لیکن صرف یسوع مسیح کی انسانی روح میں ہی ایسا بلا روک ٹوک ہو سکا، کیونکہ باقی تمام روحوں میں گناہ ایک رکاوٹ ہے۔ لیکن گناہ کس پر مشتمل ہے؟ محدودیت میں تو نہیں، جو روح سے کبھی ختم نہیں ہوتی۔ بلکہ محدود کی جانب ارادہ لگانے اور اس میں مسرت اٹھانے میں گناہ مضمر ہے۔ اگر روح کا مقدر خدا کا مسکن بننا ہے تو ارادے کو محدود کی جانب لگانے سے ایسا ناممکن ہو جاتا ہے؛ اور یہی گناہ ہے۔ چنانچہ نجات تبھی واقع ہو سکتی ہے جب مخلوق اپنی روح میں خدائی کام کے لیے جگہ بنا لے اور اس کام کے لیے محدود سے ناتا توڑنا شرط ہے۔ ہر عارضی، حیاتی، دنیاوی چیز سے داخلی علیحدگی یعنی مکمل بے تعلقی کی بات ایکہارٹ نے بار بار کی۔ اُس کی نظر میں یہ تمام پاکیزگی کی بنیاد ہے۔

ایکہارٹ کے فلسفیانہ اور عقائدانہ خیالات کے متعلق چاہے کسی کی رائے کچھ بھی ہو، لیکن اُس کا نظریۂ اخلاقیات بہر صورت رفیع الشان ہے۔ وہ زور دیتا ہے کہ انسان اپنے باطن کو خدا کی جانب لگائے اور اُسی سے رہنمائی حاصل کرے۔

کوئی یہ نہ سمجھے کہ فلاں فلاں عظیم ولی نے بہت کچھ کیا اور سہا ہے لہٰذا اُسی کی پیروی کرنی چاہیے۔ خدا ہر کسی کو اُس کا کام سونپتا اور اپنی راہ چُننے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ اعمال انسان کی توجیہہ نہیں۔ بلکہ انسان کو نیک کام کرنے سے پہلے خود نیک اور راست باز بننا ضروری ہے۔ وہ ترکِ دنیا کی تجویز بھی نہیں دیتا۔ وہ اپنے آپ سے، خود غرضی سے فرار کی بات کرتا ہے۔ بہ صورت دیگر کنج عزلت میں بھی اُتنی ہی طمانیت مل سکے گی جتنی اُس سے باہر ملتی ہے۔ اپنی روح کی گہرائیوں میں خدا کی رسی کو تھامے رکھنا چاہیے۔ ظاہر ہے ایکہارٹ نے خیراتی کاموں کو بہت زیادہ اہمیت دی۔ مطلق وارفتگی کی حالت بھی غریب کی خدمت میں مانع نہیں ہونی چاہیے۔

اگرچہ ایکہارٹ کا فلسفہ یونانی، نوفلاطونی، عربی اور متکلمانہ عناصر کا ملغوبہ ہے، لیکن یہ منفرد رنگ بھی رکھتا ہے۔ اُس کا مسلک ایک سادہ، ذاتی باطنی تجربے کی پیداوار ہے جسے اُس نے کئی نام دیے۔ یوں اُس نے جرمن زبان میں متعدد اصطلاحات شامل کیں۔ 20ویں صدی کے نصف آخر کے دوران کچھ مارکسی نظریہ دانوں اور زین بودھیوں نے ایکہارٹ میں بہت زیادہ دلچسپی لی۔

جان ڈُونز سکوٹس

پیدائش: 17 مارچ 1266 عیسوی

وفات: 8 نومبر 1308 عیسوی

ملک: انگلینڈ (سکاٹ لینڈ)

اہم کام: "Commentaries on Sentences"

''کسی ہستی کے وجود رکھنے سے زیادہ کامل کچھ بھی نہیں۔''

سکوٹس

جان ڈُونز سکوٹس

جان ڈُونز سکوٹس قرونِ وسطی کے آخری دور میں اہم ترین اور نہایت موثر فلسفی، دینی علما میں شمار ہوتا ہے۔ وہ علم الکلام (Scholasticism) کے سکاٹ ازم نامی مکتبہ کا بانی تھا۔ اُس کی شان دار طور پر پیچیدہ سوچ کی وجہ سے اُس کا نام ہی دقیق معالج (Subtle Doctor) پڑ گیا۔

''سکوٹس'' کے لاحقے سے پتا چلتا ہے کہ وہ سکاٹ تھا۔ اُس کے پیدائشی گاؤں کا نام بھی ڈُونز تھا جو انگلینڈ کی سرحد سے چند میل دور واقع ہے۔ 17 مارچ 1291ء کو وہ نارتھیمپٹن، انگلینڈ میں سینٹ اینڈریوز پرائری میں فرانسسکی سلسلے کا رکن بنا۔ اُس نے آکسفورڈ اور پیرس کی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی اور بعد ازاں اِن دونوں یونیورسٹیوں میں اطالوی دینی عالم پیٹر لومبارڈ کی دینیاتی نصابی کتب ''Sentences'' پر لیکچر دیے۔ 1303ء میں شاہ فرانس فلپ چہارم کی حمایت سے انکار کرنے پر اسے پیرس سے جلاوطن کیا گیا۔ (کلیسا کی جائیداد پر ٹیکس عائد کرنے کے حوالے سے فلپ اور پوپ بونیفیس ششم کے درمیان تنازعہ چل رہا تھا)۔ کچھ عرصہ جلاوطنی کاٹنے کے بعد وہ واپس پیرس آ گیا اور 1307ء تک وہاں پڑھتا رہا۔ اس سال کے آخر میں اُسے کولون بھیجا گیا جہاں وہ 8 نومبر 1308ء کو دنیا سے رُخصت ہوا۔

اُس کی اہم ترین تحریریں "Commentaries on Sentences" اور تین فلسفیانہ مقالے ہیں: ''First Principle''، ''Questions on Metaphysics'' اور ''Quadlibetic Questions''۔

فطری الٰہیات الہام اور مکاشفہ پر انحصار کیے بغیر خدا کی فطرت اور نوعیت ثابت کرنے کی کوشش کا نام ہے۔ لیکن کیا انسانوں کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ مکاشفہ کی مدد کے بغیر ہی خدا کو جان سکیں؟ سکوٹس یقیناً ایسا سمجھتا ہے۔ کسی بھی اچھے ارسطو پسند کی طرح اُس کے خیال میں بھی ہمارا علم کسی نہ کسی طرح حسیاتی چیزوں کے متعلق ہمارے تجربے کے ساتھ شروع ہوتا ہے۔ لیکن وہ پر یقین ہے کہ ہم خدا کی تفہیم حاصل کر سکتے ہیں۔

سکوٹس اس حوالے سے ٹامس آکوئنس کے ساتھ متفق ہے کہ خدا کے متعلق ہمارے علم کا آغاز مخلوقات سے ہوتا ہے، اور نتیجتاً ہم صرف معلول سے علت کی جانب استدلال کرتے ہوئے خدا کے وجود اور فطرت کو ثابت کر سکتے ہیں۔ قرونِ وسطی کے اہل فکر نے اس طریقۂ کار کو "quia" کا نام دیا۔ آکوئنس اور سکوٹس کا مزید اتفاق ہے کہ ہم اس زندگی میں خدا کے جوہر کو نہیں جان سکتے۔ تاہم، سکوٹس کا خیال تھا کہ ہم یک معنی انداز میں مخصوص توصیفات (Predicates) کا اطلاق کر سکتے ہیں — یعنی خدا اور مخلوقات — دونوں پر ایک جیسے مفہوم والی توصیفات لاگو کرنا ممکن ہے۔

ڈُونز سکوٹس نے خدا کے وجود کا قطعی ثبوت قائم کرنے کی کوشش میں عِلیت اور امکان کے تصورات کا بغور تجزیہ کیا۔

اُس کا خدا ازلی اور لامحدود ہستی ہے۔ تاہم، اُس کا کہنا تھا کہ کامل سچائی کو جاننے اور اپنی ابدی تقدیر کو پانے کے لیے ہمیں صرف فطری علم یا فلسفہ کی فراہم کردہ بصیرتوں سے ہی کام نہیں لینا چاہیے، بلکہ اُلوہی مکاشفہ کی تعلیم بھی ضروری ہے۔ مکاشفہ فطری علم کو کامل بناتا ہے، اور نتیجتاً اُن کے درمیان کوئی تضاد موجود نہیں ہو سکتا۔ ڈونز سکوٹس کی نظر میں الٰہیات اور فلسفہ دو الگ الگ اور ممیز نظام تھے؛ تاہم، وہ ایک دوسرے کو مکمل کرتے تھے، کیونکہ الٰہیات یا علم دین فلسفہ کو بطور ہتھیار استعمال کرتا ہے۔ اُس کے خیال میں الٰہیات کا بنیادی موضوع خدا پر اُس کی اپنی فطرت کے نکتۂ نظر سے غور کرنا ہے، جبکہ فلسفہ خدا کو محض چیزوں کی علت اول کے طور پر لیتا ہے۔ البتہ الٰہیات کو ایک سائنس سمجھنے کے حوالے سے وہ اپنے ڈومینیکی پیش رو ٹامس آکوئنس سے مختلف رائے رکھتا ہے۔ ٹامس آکوئنس نے الٰہیات کو بنیادی طور پر ایک نظری (یا خیالی) نظام بیان کیا جبکہ ڈونز سکوٹس کے خیال میں یہ بنیادی طور پر عملی سائنس ہے، اور نظری معاملات کے ساتھ اس کا تعلق صرف تبھی بنتا ہے جب اس کا مقصد مکاشفہ کے ذریعہ روحوں کے نجات ہو۔ اُس نے دلیل دی کہ کوئی شخص ایمان کے ذریعہ قطعی طور پر جان سکتا ہے کہ انسانی روح ناقابل بگاڑ اور لافانی ہے؛ منطق معقولیت کے ساتھ روح کی ان خصوصیات کی موجودگی پر بحث کر سکتی ہے، لیکن ان کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہے۔

آکوئنس کی طرح سکوٹس بھی ایک حقیقت پسند تھا، لیکن اُس نے مخصوص بنیادی معاملات پر اُس سے اختلاف کیا۔ ایک بڑا نکتۂ اختلاف ادراک کے متعلق اُن کے نظریات کے حوالے سے تھا۔ ڈونز سکوٹس نے کہا کہ مخصوص چیزوں کی براہ راست وجدانی تفہیم دانش اور حواس دونوں کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ آکوئنس کے خیال میں عقل یا دانش براہ راست طور پر مادی چیزوں کو نہیں بلکہ صرف ہمہ گیر نوعیتوں کو ہی جان سکتی ہے جو حسی ادراک میں سے منفی ہو جاتی ہیں۔

ڈونز سکوٹس کی رائے میں ہمہ گیر سرچشمے یوں تو انسانی ذہن سے علیحدہ وجود نہیں رکھتے، لیکن ہر ایک علیحدہ یا "منفرد" چیز ایک باقاعدہ جداگانہ فطرت کی حامل ہے جو اُسی نوع کی دیگر چیزوں کے ساتھ مشترک ہے۔ اُس نے تعلیم دی کہ یہی امر لازمی سچائیوں کے متعلق ہمارے علم کی معروضی بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ اطالوی الٰہیات دان سینٹ بوناوینچر کی قائم کردہ فرانسسکی روایت کی پیروی میں ڈونز سکوٹس نے انسانی آزادی، اور عقل پر انسانی ارادے اور افعال کی اولیت پر زور دیا۔ اُس نے کہا کہ ارادہ مطلق طور پر آزاد ہے، اور مخصوص تحریکات اس کی تشکیل یا تعین نہیں کرتیں۔ خدا کسی فعل کا حکم اس لیے نہیں دیتا کہ وہ اچھا ہے، بلکہ وہ اس کا حکم دے کر اُسے اچھا بنا دیتا ہے۔

ڈونز سکوٹس قرونِ وسطیٰ کے نہایت عمیق النظر دینی علما اور فلسفیوں میں سے ایک تھا۔ اُس کی موت کے بعد کئی صدیوں تک اُس کے پیروکار "Sicotists" آکوئنس کے پیروکاروں کے ساتھ جھگڑتے رہے۔ بیسویں صدی میں بھی سکوٹس کا فلسفہ کلیسیا میں کافی اثر و رسوخ کا حامل تھا۔ ڈونز سکوٹس "بے داغ حمل" کے عقیدے کا زبردست حامی تھا۔ پوپ پائیس نہم نے 1854ء میں اس عقیدے کو رومن کیتھولک کلیسیا میں باقاعدہ شامل کیا۔

فرانسس بیکن

پیدائش: 22 جنوری 1561 عیسوی
وفات: 9 اپریل 1626 عیسوی
ملک: انگلینڈ
اہم کام: "The Advancement of Learning"

''شہرت ایک دریا کے مانند ہے جو ہلکی اور کھوکھلی چیزوں کو اوپر لاتی اور وزنی ٹھوس چیزوں کو ڈبو دیتی ہے۔''

بیکن

فرانسِس بیکن

انگلش فلسفی و ریاست کار اور جدید سائنسی فکر کے معماروں میں سے ایک فرانسس بیکن لندن میں پارک ہاؤس (Strand) کے مقام پر پیدا ہوا اور ٹرینٹی کالج، کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پائی۔ 1584ء میں ہاؤس آف کامنز میں منتخب ہونے پر وہ 1614ء تک خدمات انجام دیتا رہا۔ اُس نے انگلینڈ کی ملکہ ایلزبتھ اول کو مشاورتی خطوط لکھے لیکن اُس کے مشوروں پر کبھی عمل درآمد نہ ہوا۔ 1593ء میں وہ شاہی سبسڈی کے لیے ایک بل کی مخالفت کرنے کے باعث ملکہ کے پسندیدہ افراد کی فہرست میں سے مکمل طور پر خارج ہو گیا۔ تاہم 1603ء میں جب جیمز اول برسرِ اقتدار آیا تو فرانسس بیکن کی عزت کچھ بحال ہوئی۔ بیکن نے انگلینڈ اور سکاٹ لینڈ کے اتحاد کی سکیمیں پیش کیں اور رومن کیتھولکس سے نمٹنے کے اقدامات تجویز کیے۔ ان کوششوں کے صلے میں اُسے 23 جنوری 1604ء کو نائٹ کا خطاب ملا۔ پھر وہ سکاٹ لینڈ اور انگلینڈ کی یونین کے لیے کمشنر بنا اور 1604ء میں پنشن حاصل کی۔ اُس کی کتاب "Advancement of Learning" 1604ء میں شائع ہوئی اور بادشاہ کو پیش کی گئی۔ دو سال بعد وہ Solicitor (مختارِ قانونی) جنرل بنا۔

جیمز اول کے تحت پہلی پارلیمنٹ کے آخری اجلاس (فروری 1611ء) میں تاج اور ہاؤس آف کامنز کے درمیان اختلافات تشویش ناک صورت اختیار کر گئے اور بیکن نے ثالث کا کردار اپنایا حالانکہ وہ جیمز کے وزیرِ اعظم رابرٹ سیسل کے بارے میں بدگمان تھا۔ وزیرِ اعظم فرسٹ ارل آف سالسبری کی وفات (1612ء) پر بیکن نے بادشاہ کی توجہ حاصل کرنے کی خاطر فنِ ریاست اور بالخصوص تاج اور ہاؤس آف کامنز کے باہمی تعلقات کے بارے میں متعدد مقالے لکھے۔ 1613ء میں اُسے اٹارنی جنرل بنا دیا گیا۔

1616ء میں بیکن پریوی کونسلر بنا اور 1618ء میں لارڈ چانسلر تعینات ہوا۔ 1620ء میں اُس کی "Novum Organum" شائع ہوئی اور 26 جنوری 1621ء کو اُسے وسکاؤنٹ سینٹ البانز بنا دیا گیا۔ اُسی سال پارلیمنٹ نے اُس پر رشوت لینے کا الزام لگایا۔ بیکن نے اقبال کر لیا؛ اُسے جرمانہ ہوا اور پارلیمنٹ اور دربار سے نکال دیا گیا۔ سزا بھگتنے کے بعد وہ Gorhambury کے مقام پر اپنی خاندانی جاگیر پر رہنے لگا۔ 1621ء میں بادشاہ نے اُسے معافی دی مگر پارلیمنٹ یا دربار میں واپس آنے سے روک دیا۔ تب بیکن نے دوبارہ لکھنا شروع کیا؛ ''ہسٹری آف ہنری VII'' اور ''دی ایڈوانسمنٹ آف لرننگ'' (ترجمہ) مکمل کی۔ مارچ 1622ء میں اُس نے قوانین کا ایک ضابطہ تشکیل دینے کی پیشکش کی مگر جیمز اول اور چارلس اول نے کوئی توجہ نہ دی۔ وہ 9 اپریل 1626ء کو مر گیا۔

بیکن کی تصنیفات کے تین زمرے ہیں— فلسفیانہ، خالصتاً ادبی اور پروفیشنل۔ بہترین فلسفیانہ تحریریں ''دی

ایڈوانسمنٹ آف لرننگ" (1605ء) اور "Indications Respecting the Interpretation of Nature" (1620ء) ہیں۔

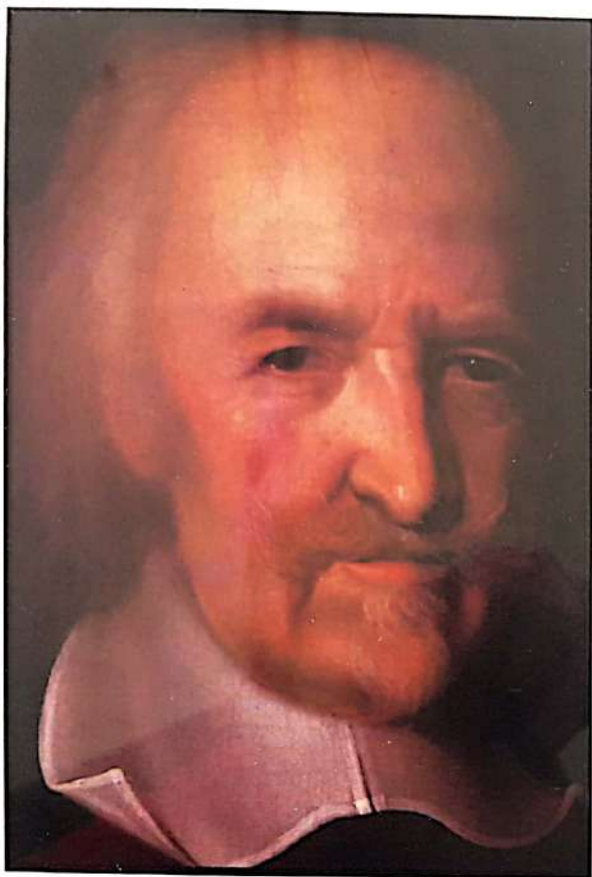
بیکن کا فلسفہ اس یقین پر زور دیتا ہے کہ لوگ فطرت کے خادم اور مفسر ہیں، کہ اتھارٹی صداقت کا ماخذ نہیں، کہ علم تجربے کا ماحصل ہے۔ اُس نے کہا کہ علم کا مقصد فطرت پر انسان کے اختیارات میں اضافہ کرنا ہے، اور یہ مقصد صرف ایسی تعلیم سے حاصل ہو سکتا ہے جو چیزوں کی حقیقی علتوں کو آشکار کرے۔ چنانچہ اُس نے علم الکلام (Scholasticism) کی مخالفت کی۔ ابتدائی علم و فضل نے "عقیدہ پرستی" کے ہاتھوں نقصان اُٹھایا تھا کیونکہ دانشوروں نے اپنی ایجادات کے تصورات سے آغاز کر کے مفروضات کا ویسا ہی جال بُنا جیسا مکڑی بنتی ہے۔ دوسرا بڑا منفی اثر تجربیت نے ڈالا جو کہ محض غیر مربوط حقائق شماری ہی تھی۔ ان بنیادوں پر بیکن نے تمام سابقہ علوم پر تشکیکی نظر ڈالی۔ حقیقی علم حاصل کرنا ممکن ہونے کو تسلیم کرتے ہوئے بیکن نے کہا کہ یہ کام کرنے کے طریقے میں اصلاح کی ضرورت ہے۔ اس اصلاح کی جانب پہلا قدم ذہن کو پہلے سے موجود تصورات اور تعصبات سے پاک کرنا ہے۔ کچھ ایک التباسات کی وجہ ہماری نسل انسانی کی مخصوص ذہنی عادات ہیں۔ کچھ دیگر التباسات مخصوص محقق یا محققین کے اپنے ذہنی رجحانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جبکہ کچھ التباسات ایسے بھی ہیں جو زبان کی غیر کاملیت اور غیر درستگی سے جنم لیتے ہیں، مزید کچھ کا منبع آرا کو غیر تنقیدی انداز میں قبول کر لینے میں ہے۔ ذہن کی ان بری عادات سے چھٹکارا پانے کے ذریعے ہی آپ نئی تعلیم کا حقیقی انداز اپنا سکتے ہیں۔ بیکن کے مطابق یہ تعلیم تجربے کے حقائق کی ایک منطقی توضیح ہونی چاہیے۔ نئی تعلیم کے نتائج کے لیے بنیادی قضیوں کی بنیاد اُن تصورات پر ہے جو باضابطہ عمومیت کاری یا استخراج کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔ استخراج (Induction) کی بنیاد تجربے کی تجزیاتی تفہیم پر تھی۔ اینگلس کے مطابق بیکن کے نظریے کی یک طرفہ ترقی نے اُسے، اور اُس کے بعد جان لاک کو مابعد الطبیعاتی انداز فکر (جو 15 ویں اور 16 ویں صدی میں متشکل ہوا تھا) کا رجحان فطری سائنس سے فلسفے کی جانب کرنے کے قابل بنایا۔ اپنے نظریۂ استخراج میں بیکن نے پہلی مرتبہ "منفی مثالوں" کی اہمیت کی جانب توجہ دلائی۔ "منفی مثالوں" سے مراد عمومیت سے تضاد رکھنے اور اس کی نظر ثانی کی ضرورت کا تقاضا کرنے والی مثالیں ہیں۔

فلسفے میں بیکن کی حصہ داری کا خلاصہ یوں پیش کیا جا سکتا ہے — اول، اُس نے مادیت پسندانہ روایت کو بحال کیا اور اُسی نکتۂ نظر سے ماضی کے فلسفوں کی دوبارہ قدر پیمائی کی۔ نیز، اُس نے ابتدائی یونانی مادیت کو سراہا اور مثالیت کی غلطیوں کو اُجاگر کیا۔ دوم، اُس نے فطرت کے بارے میں ایک اپنا مادیت پسندانہ تصور وضع کیا جس کی بنیاد اس نظریے پر رکھی کہ مادہ ذرات کا امتزاج ہے، اور فطرت کثیر الجہتی خواص رکھنے والے اجسام کا امتزاج ہے۔ مادے کی ایک اساسی خصوصیت حرکت ہے جسے بیکن محض مشینی حرکت تک محدود نہیں کرتا (اس نے حرکت کی 19 اقسام بیان کیں)۔

بیکن کے خیالات سرمایہ کار انگلینڈ میں تعلیم پر عائد کردہ نئے تقاضوں کے عکاس ہیں۔ لیکن وہ کوئی باقاعدہ اور پائیدار مادیت پسند نہیں تھا۔ مارکس کے بقول اُس کی تعلیمات "الہیاتی مغائرت" سے بھرپور ہے۔ "New Atlantis" میں بیان کردہ اُس کے سیاسی عقائد ایک یوٹوپیا ہیں جن کے تحت ایک مثالی معاشرہ سائنس اور ایک صاف ستھری ٹیکنالوجی کی بنیاد پر معاشی لحاظ سے ترقی کرتا ہے، جبکہ حاکم اور محکوم طبقات کے درمیان اینٹی تھیسس جوں کا توں ہی رہتا ہے۔

عموماً بیکن کے فلسفے کو کشش سے عاری قرار دیا جاتا ہے: وہ سرد مزاج، بادشاہ کا خوشامدی اور رشوت خور تھا۔ اس رائے پر اعتراض کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ راجر بیکن جیسے حالات میں کسی شخص کا نیک شخصیت بن کر اُبھرنا مشکل تھا، اور اُس نے ایسی کوئی کوشش بھی نہ کی۔ اُس کی شخصیت کا کٹھور عملی انداز اُس خصوصی خدمت میں منعکس ہوتا ہے جو اُس نے اعلیٰ ترین دانشورانہ طاقت کے حامل قطعی سیکولر ذہن کے ساتھ انجام دی۔ لیکن اُس سے پہلے کسی نے بھی اس قدر غیر مصالحانہ انداز میں آرٹ کو ادراک کی اقلیم سے بے دخل نہیں کیا تھا۔

راجر بیکن "رائل سوسائٹی" کے بانیوں رابرٹ ہک اور رابرٹ بوائلے کا ہیرو تھا۔ جین ڈی Alembert نے انسائیکلوپیڈیا میں سائنسوں کی درجہ بندی کرتے ہوئے اُسے سلام پیش کیا۔ کانٹ نے "تنقید عقلِ محض" کو اُس کے نام انتساب کیا۔ جوزف ڈی میستر نے اعتراض اٹھایا کہ اُس نے انسان کی لاچار منطق کو خدا کے خلاف لا کھڑا کیا۔ لیکن آگست کومتے اُس کا معترف تھا۔

کہا جاتا ہے کہ بیکن کی فکر کو صرف اُنیسویں صدی کی حیاتیات کے ساتھ شناخت ملی جو (ریاضیاتی فزکس کی برخلاف) اپنے طریقۂ کار میں واقعی بیکنی ہے۔ بلاشبہ ڈارون بھی یہی سمجھتا تھا۔ آج فلسفیوں کے درمیان بیکن کی سب سے بڑی وجۂ شہرت اس نظریے کی علامت ہوتا ہے کہ سائنس استخراجی ہے۔ یہ رائے درست نہیں۔

تھامس ہوبز

پیدائش: 15 اپریل 1588 عیسوی
وفات: 4 دسمبر 1679 عیسوی
ملک: انگلینڈ
اہم کام: ''لویاتھن''

''فطرت میں نظر نہ آنے والی چیزوں کا خوف مذہب کہلاتا ہے۔''

ہوبز

تھامس ہوبز

انگلش سیاسی اور اخلاقی فلسفے کے بانی تھامس ہوبز نے تقریباً ہر موضوع پر قلم اُٹھایا--- نہ صرف فلسفہ، بلکہ مذہب، ریاضی منطق، نفسیات، لسانیات اور بصریات بھی اُس کے موضوعات میں شامل تھے۔ وہ سیاسی ریاست کی سیکولر توجیہہ پیش کرنے والے اولین جدید مغربی فلسفیوں میں سے ایک شمار ہوتا ہے۔ ہوبز کا فلسفہ انگلش فلسفے میں علم الکلام کے مذہبی پہلو سے تعلق توڑے جانے کا نمائندہ ہے۔ اُس کے خیالات ''ریفارمیشن'' (1517ء تا 1648ء) کے مرکز گریز خیالات کے خلاف ردِعمل کی نمائندگی کرتے ہیں۔ افادیت پسندی (Utilitarianism) پر اثرات مرتب کرنے کی وجہ سے وہ جدید نفسیات کی تشکیل میں بھی حصہ دار ہے۔ اُس نے ''مشینی اصول'' لاگو کرنے کے ذریعہ جدید سوشیالوجی کے لیے بھی بنیادیں فراہم کیں۔ درحقیقت وہ انسانی تحرک اور سماجی تنظیم کی وضاحت کرنا چاہتا تھا۔

ہوبز گلوسیسٹر شائر کی مغربی کاؤنٹیز اور ولٹ شائر کی درمیانی سرحد پر واقع قصبے مالمسبری میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ جاہل، جواری اور ظالم پادری تھا جس نے ایک ساتھی پادری کی پٹائی کرنے کے بعد زندگی کا زیادہ تر حصہ ڈیونشائر خاندان کی خدمت میں گزارا۔ ایک ساتھی اتالیق کی حیثیت میں براعظم پر آنے جانے کے ذریعہ وہ میکیاویلی اور جدید ترین یورپی فکر کے متعلق جاننے کے قابل ہوا۔ اگرچہ ہوبز نے فرانسس بیکن کا استقرائی (Inductive) طریقہ مسترد کیا لیکن معمر بیکن کے ساتھ ذاتی دوستی نے اُسے ارسطوئی علم الکلام اور اُس کے نہایت مجرد طریقۂ استدلال کی فیصلہ کن تردید میں مدد دی۔

ہوبز کی عقلی زندگی میں ایک اہم موڑ اُس وقت آیا جب اُس نے یوکلیڈ کی ''عناصر'' میں ایک کے بعد دوسرے قضیے کو پرکھا اور اُن کی سچائی کا قائل ہوگیا۔ 1630ء میں اُسے جب ارل آف ڈیوون شائر کو پڑھانے کے لیے پیرس بلایا گیا تو اس موقعہ پر عالم فاضل آدمیوں کی محفل میں اُس سے سوال کیا گیا: ''حس کیا ہے؟'' ہوبز نے جواب دیا کہ اگر مادی چیزیں اور اُن کے تمام اجزا حالت سکون یا یکساں (Uniform) متواتر حرکت میں ہوں تو کسی بھی چیز کے درمیان تمیز نہیں ہو سکتی اور نتیجتاً ادراک بھی نہیں ہوتا۔ چنانچہ تمام چیزوں کی علت حرکت کے تنوع میں ہی مضمر ہے۔ لہٰذا حرکت کے اُصولوں کو جاننے کیلئے اُسے جیومیٹری سے رجوع کرنا پڑا۔ ہوبز نے اِن خیالات پر اپنی پہلی فلسفیانہ تحریر ''اولین اصول'' لکھی۔

نوجوان کیونڈش کے ہمراہ سفر کے دوران ہوبز کو سائنس اور فلسفہ میں دلچسپی پیدا ہوئی۔ حرکت کا تصور اُس کے ذہن و دل پر چھا گیا۔ اُس نے فیصلہ کیا کہ مادے میں اساسی حقیقت حرکت ہے، اور جیومیٹری کی طرح قطعی دلائل کے ساتھ اس میں سے ہر چیز کی فطرت کو اخذ کرنا چاہا۔ وہ پیرس میں Marin Mersenne کے حلقے اور 1936ء میں گلیلیو کے

ساتھ اپنے خیالات پر گفتگو کرنے کے قابل ہوا۔ تب اُس نے تین کتابوں پر مشتمل فلسفیانہ مقالہ لکھنے کا منصوبہ بنایا۔ پہلی کتاب ''جسم کے بارے میں'' میں یہ ثابت کرنا تھا کہ حرکت کے حوالے سے طبعی مظاہر کی توضیح کی جا سکتی ہے۔ دوسری کتاب ''انسان کے بارے میں'' میں یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ انسانی بصیرت میں کون کونسی جسمانی حرکات ملوث ہیں۔ تیسری کتاب ''شہریت کے بارے میں'' کا مقصد معاشرے میں انسانوں کی موزوں تنظیم مستنبط کرنا تھا۔

1637ء میں ہوبز واپس انگلینڈ آیا تو وہاں سیاسی افراتفری کا ماحول دیکھا جو سول جنگ کی پیش بندی کر رہا تھا۔ اُس نے آخری کتاب سب سے پہلے لکھنے کا فیصلہ کیا۔ وہ یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ شاہی اختیارات اور حقوق ناقابلِ علیحدگی حاکمیت (Sovereignty) کے ساتھ منسلک تھے، (اور اُس دور میں باشادہ کو ہی حاکم مانا جاتا تھا)۔ اس میں ہوبز کا یہ مخصوص عقیدہ مجسم تھا کہ انسان صرف تبھی اکٹھے پُرامن رہ سکتے ہیں اگر وہ مطلق اور غیر جانبدار حاکم کی اطاعت کرنے پر رضامند ہو جائیں۔ بعدازاں یہ نظریات ''لِویاتھن'' میں زیادہ صراحت کے ساتھ سامنے آئے۔

ہوبز کے اخلاقی فلسفہ کو اُس کی سیاسیات سے الگ کرنا مشکل ہے۔ اُس کے خیال میں ہمارے حالات کافی حد تک تعین کرتے ہیں کہ ہمیں کیا انداز اختیار کرنا چاہیے۔ جب سیاسی حاکمیت کا فقدان ہو تو ہمارا بنیادی حق کسی بھی طریقے سے خود کو محفوظ رکھنا ہے۔ سیاسی حاکمیت موجود ہونے کی صورت میں ہمارا فرض سیدھا سادا ہے: اہل اقتدار کی اطاعت۔ لیکن ہم اخلاقیات کو سیاست سے علیحدہ کر کے دیکھ سکتے ہیں۔ ہوبز کی نظر میں اخلاقیات کا تعلق انسانی فطرت سے ہے، جبکہ فلسفہ انسانوں کے باہمی میل جول کے معاملات سے تعلق رکھتا ہے۔ تو ہوبز کے خیال میں انسانی فطرت کیا ہے؟

''لِویاتھن'' کے ابتدائی ابواب پڑھنا ایک مشکل کام ہے۔ ہوبز ہمیں یہ بتانے سے آغاز کرتا ہے کہ انسانی جسم ایک مشین کے مانند ہے، اور سیاسی تنظیم (دولتِ مشترکہ) ایک مصنوعی انسان جیسی ہے۔ آخر میں اُس نے کہا کہ اُس کے خیالات کو پرکھنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ ہم اپنا تجزیہ کریں، اپنے اندر دیکھیں اور اپنے خیالات و جذبات کو جانچیں جو تمام انسانی افعال کی بنیاد ہیں۔

انسانی فطرت کے بارے میں ہوبز کے ذہن میں موجود تصویر کے دو رُخ ہیں۔ انسانی اقدامات و افعال کے محرکات اُس کی نظر میں نہایت اہم ہیں۔ دوسرا پہلو انسان کی استدلالی قوتیں ہیں جن کے متعلق وہ مشکک ہے۔ اپنے سے پہلے کے متعدد فلسفیوں کی طرح ہوبز نے بھی انسانی اخلاقیات کا ایک زیادہ ٹھوس اور قطعی بیان پیش کرنا چاہا۔ افلاطون نے علم کو رائے سے ممیّز کیا تھا، ہوبز نے ''سائنس کو نسبتاً کم معتبر عقائد پر ترجیح دی۔ وہ کئی وجوہ کی بنا پر انسانی ادراک کو غیر معتبر سمجھتا اور سائنس سے رہنمائی لینے پر زور دیتا ہے۔ ہمارے بنیادی جذبات ایک سے ہیں، لیکن دنیا کی مختلف چیزیں ہم سب پر مختلف مختلف انداز میں اثر انداز ہوتی ہیں؛ اور ہم اپنے احساسات کو دوسروں کے لیے بطور پیمانہ استعمال کرنے پر مائل ہیں۔ یہ صرف سائنس (نتائج کا علم) ہی ہے جو مستقبل کا قابلِ بھروسہ علم پیش کرتی اور انسانی رائے کے نقائص پر قابو پاتی ہے۔ بدقسمتی سے اُس کی بیان کردہ ''سائنس''، جس کی بنیاد مشینی قسم کے قضیوں پر ہے، طبیعی سائنسوں میں بھی قابل اطلاق نہیں۔ وہ بلاشبہ سیاسی معاملات کا ایک باریک بین اور دانش مند مفسر ہے۔ ہم انسانی طرزِ عمل کی حقیقتوں کے متعلق اُس کی عرق ریزی

اور استدلال پسندی کی حمایت کی تعریف کر سکتے ہیں۔ تاہم، اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ ہوبز کے مسائل آج بھی ہمارے مسائل ہیں۔ نظری اعتبار سے وہ یہ ثابت کرنے میں ناکام رہا کہ حاکم کی اطاعت کرنا ہمارا فرض اولین ہے۔ بیسویں صدی کی استبدادی حکومتوں کے خوفناک جرائم نے یہ شک دور کر دیا ہے کہ درست اور غلط کا فیصلہ کرنا صرف سیاسی رہنماؤں کا کام ہے۔ اگر ہوبز کے مسائل حقیقی اور اُس فکر کا یہ مرکزی سوال ہے۔ لہٰذا روحِ عصر آج بھی ہوبز کو ہمارے ساتھ منسلک کیے ہوئے ہے۔ ہوبز کا فکر انگیز اور کچھ جگہوں پر طنزیہ استدلال ہمیں اس بارے میں نئے سرے سے اور اپنے معاصر تقاضوں کی روشنی میں سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔

رینے ڈیکارٹ

پیدائش: 31 مارچ 1596 عیسوی

وفات: 11 فروری 1650 عیسوی

ملک: فرانس

اہم کام: "Principles of Philosophy"

"اگر آپ سچائی کے حقیقی متلاشی ہیں تو اپنی زندگی میں کم از کم ایک بار سب چیزوں پر حتی الامکان شک کرنا لازمی ہے۔"

ڈیکارٹ

رینے ڈیکارٹ

فرانسیسی فلسفی، سائنس دان اور ریاضی دان رینے ڈیکارٹ فرانس کے علاقے تورین (Touraine) میں پیدا ہوا۔ وہ ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتا تھا جس نے متعدد عالم فاضل پیدا کیے۔ آٹھ برس کی عمر میں اُس نے آنجو میں ایک یسوعی سکول میں داخلہ لیا اور آئندہ آٹھ برس وہیں گزارے۔ معمول کی کلاسیکی تعلیم کے علاوہ اُس نے ریاضی اور متکلمانہ (Scholastic) فلسفہ بھی پڑھا جس میں عیسائی عقیدے کو سمجھنے کے لیے انسانی منطق استعمال کرنے کی کوشش کی گئی۔ رومن کیتھولک ازم نے ڈیکارٹ کی ساری زندگی پر زبردست اثرات مرتب کیے۔ گریجوایشن کرنے پر اُس نے پوائیٹے یونیورسٹی میں قانون پڑھا اور 1616ء میں گریجوایشن کی۔ تاہم، اُس نے لا کی پریکٹس کبھی نہ کی۔ 1618ء میں نساؤ (Nassau) کے پرنس مورائس کی خدمت میں گیا جو نیدرلینڈز کے متحدہ صوبجات کا رہنما تھا۔ ڈیکارٹ ملٹری کیریئر اپنانے کی نیت سے وہاں گیا تھا۔ بعد کے برسوں میں ڈیکارٹ نے دیگر افواج میں بھی خدمات انجام دیں لیکن اُس کی توجہ ریاضی اور فلسفہ کی جانب لگ چکی تھی اور ساری زندگی انہی شعبوں سے وابستہ رہا۔ وہ 1623ء تا 1624ء اٹلی کی سیاحت کرتے گیا اور 1624ء تا 1628ء فرانس میں رہا۔ اس دوران وہ فلسفے کے مطالعہ میں ڈوب گیا اور بصریات میں بھی تجربات کیے۔ 1628ء میں فرانس میں اپنی املاک فروخت کرنے کے بعد وہ نیدرلینڈز منتقل ہوا اور زندگی کے باقی سال وہیں گزارے۔

غالباً نیدرلینڈز میں اپنے پہلے عرصۂ قیام کے دوران ہی ڈیکارٹ نے پہلی اہم کتاب "فلسفیانہ مضامین" لکھی جو 1637ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں چار حصے تھے جیومیٹری، بصریات، شہاب ثاقب اور طریقہ کار کے بارے میں مضمون (Discourse on Method) جس میں اُس کے فلسفیانہ خیالات بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد دیگر فلسفیانہ کتب آئیں جن میں "Meditation on First Philosophy" (1641ء) اور "Principles of Philosophy" (1644ء) شامل ہیں۔ موخرالذکر کتاب کا انتساب بوہیمیا کی شہزادی ایلزبتھ سٹوارٹ کے نام ہے جو نیدرلینڈز میں رہتی تھی اور جس کے ساتھ ڈیکارٹ کی گہری دوستی ہوگئی تھی۔ 1649ء میں اُسے دعوت دی گئی کہ وہ سٹاک ہوم میں سویڈن کی ملکہ کرسٹینا کے دربار میں آئے اور اُسے فلسفہ پڑھائے۔ شمالی علاقے کی شدید سردیوں کے باعث اُسے نمونیا ہوا اور 1650ء میں مر گیا۔

ڈیکارٹ کا فلسفہ اُس کی ریاضی، تکوینیات (Cosmogony) اور طبیعات کے ساتھ مربوط ہے۔ وہ تجزیاتی جیومیٹری کے بانیوں میں شمار ہوتا ہے۔ مکینکس میں اُس نے حرکت اور سکون کی اضافیت کا ذکر کیا، عمل اور ردعمل کا عمومی

قانون وضع کیا۔ تکوینیات میں اُس نے نظام شمسی کی فطری نشوونما کا انوکھا تصور پیش کیا۔ اُس کا کہنا تھا کہ ذرات کے بھنور کا ئناتی مادے کی مرکزی صورت میں ہیں، اور وہی دنیا کی ساخت اور اجرام فلکی کے ماخذ کا تعین کرتے ہیں۔ اُس کے پیش کردہ قضیے نے جدلیات کی نشوونما کو تحریک دی، اگرچہ وہ خود ترقی یا نشوونما کے ایک مشینی تصور کو مانتا تھا۔

مادی جوہر یا مادے کے بارے میں ڈیکارٹ کی تعلیمات کی بنیاد اُس کی ریاضیاتی اور طبیعاتی تحقیقات پر تھی۔ ڈیکارٹ نے مادے کو توسیع یا مکان (Space) کے ساتھ شناخت کیا۔ اُس نے کہا کہ توسیع کا انحصار صرف کسی موضوعی عنصر پر ہی نہیں بلکہ یہ مادی جوہر کے لازمی خواص کے ساتھ مشروط ہے۔ تاہم، ثنائیت (Dualism) نے ڈیکارٹ کی مادیت پسندانہ طبیعات پر حملہ کیا۔ اُس نے خدا کو حرکت کی مشترکہ علت قرار دیا۔ خدا نے مادے کو حرکت اور سکون سمیت تخلیق کیا اور اس میں حرکت اور سکون کی ایک جتنی مقدار قائم کی۔

انسان کے بارے میں بھی ڈیکارٹ کا نظریہ اتنا ہی ثنائیت پسندانہ تھا۔ اُس نے کہا کہ ایک بے روح اور بے جان جسمانی مکینزم (میکانیہ) انسان میں ارادی (volitional) اور منطقی روح کے ساتھ ملا جلا ہوا ہے۔ مختلف النوع جسم اور روح ایک خصوصی عضو (صنوبری غدہ- Pineal Gland) کے ذریعہ آپس میں مربوط ہوتے ہیں۔ علم التشریح الاعضا (فزیالوجی) میں ڈیکارٹ نے موثر جوابی عوامل کی ایک سکیم بیان کی — یہ ریفلیکس ایکشن کے بارے میں اولین بیانات میں سے ایک ہے۔ تاہم، ڈیکارٹ کی مادیت پسندانہ فزیالوجی کا ٹکراؤ غیر مادی روح کے متعلق اُس کے تصورات کے ساتھ ہوا۔ جسم کا جوہر توسیع میں مضمر ہے۔ اس کے برعکس روح کا جوہر فکر یا سوچ میں ہے۔ اُس نے جانوروں کو روح اور ذہنی صلاحیت سے عاری وجود بیان کیا۔

بیکن کی طرح وہ بھی علم کا مطلق انجام فطرت کی قوتوں پر انسان کی حکمرانی، تکنیکی آلات کی دریافت و ایجاد، علت و علول کے ادراک اور انسان کے جوہر کی نشوونما بیان کرتا ہے۔ یہ حتمی مقصد پانے کے لیے تب تک کسی بھی چیز کو ماننے سے انکار کر دینا چاہیے جب تک کہ وہ مکمل طور پر ثابت نہ ہو جائے۔ اس عدم یقین سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ تمام ہستی قابلِ ادراک نہیں؛ یہ علم میں غیر مشروط طور پر مستند ابتدا کو جاننے کا طریقۂ کار ہے۔ ڈیکارٹ اس فارمولے کو استعمال کرتے ہوئے خدا کے وجود اور پھر خارجی دنیا کی حقیقت کو مستنبط (Deduce) کرتا ہے۔

علمیات (Epistemology) میں ڈیکارٹ نے استدلالیت کی بنا ڈالی جس کا ماخذ ریاضی کی منطقی یا استدلالی نوعیت کے بارے میں اُس کی یک طرفہ تفہیم میں ہے۔ اُسے یقین تھا کہ ریاضیاتی علم کا ہمہ گیر اور لازمی کردار دماغ کی فطرت سے ماخوذ تھا۔ چنانچہ اُس نے وجدانی طور پر تفہیم شدہ قضیوں کی بنیاد پر ادراک کے عمل کو خصوصی طاقت سے متصف کیا۔ خود آگہی، خلقی تصورات (جن میں وہ خدا اور روحانی و مادی جواہر کو بھی شامل کرتا ہے) کی کارآمد حیثیت کے بارے میں ڈیکارٹ کے نظریے نے بعد کے عینیت پسندانہ مکاتب کو متاثر کیا اور مادیت پسند فلسفیوں نے اس کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا۔ دوسری طرف فطرت کے بارے میں ڈیکارٹ کی اصلاً مادیت پسندانہ تعلیمات، فطرت کی نشوونما کے متعلق اُس کے نظریہ، مادیت پسندانہ فزیالوجی اور میکانیاتی طریقۂ کار نے مادیت پسند نظریۂ دنیا پر اثرات مرتب کیے۔

باروک سپینوزا

پیدائش: 24 نومبر 1632 عیسوی

وفات: 21 فروری 1677 عیسوی

ملک: ہالینڈ

اہم کام: ''اخلاقیات''

"خدا تمام چیزوں کی عبوری علت نہیں بلکہ ان کے اندر سرایت کیے ہوئے ہے۔"

سپنوزا

باروک سپنوزا

ڈچ استدلالیت پسند فلسفی اور مذہبی مفکر باروک سپنوزا کو ہمہ اوست کا سب سے زبردست جدید مبلغ خیال کیا جاتا ہے۔ وہ ایمسٹرڈیم میں ہسپانوی پرتگیزی والدین کے گھر پیدا ہوا اور کلاسیکی یہودی تعلیمات کے مطابق تعلیم پائی۔ تاہم، بعد میں وہ طبعی سائنس اور انگلش فلسفی تھامس ہوبز اور فرانسیسی فلسفی وسائنس دان رینے ڈیکارٹ کی تحریروں کا مطالعہ کرنے کے باعث منظور شدہ یہودیت سے بیزار ہو گیا۔ اُس نے کنیسہ سے اپنا تعلق توڑ لیا اور 1656ء میں ربیوں نے اُسے دین بدر کر دیا۔

پانچ برس تک سپنوزا کو ایمسٹرڈیم شہر میں داخل ہونے کی اجازت نہ ملی اور وہ گرد و نواح میں ہی بصری شیشے (آپٹیکل لینز) بنانے کا کام کر کے روزی کماتا رہا۔ اس دوران اُس نے اپنی پہلی فلسفیانہ تحریر "خدا اور انسان اور اُس کی مسرت پر مقالہ"، لکھی جس میں اُس کے فلسفیانہ نظام کی ابتدائی جھلک ملتی ہے۔ "تھیولوجیکل پولیٹیکل مقالہ" اور "تفہیم کی بہتری پر مقالہ" بھی غالباً اسی دور میں لکھا گیا۔ اگرچہ اول الذکر مقالہ 1670ء او موخر الذکر 1677ء سے پہلے شائع نہ ہوا۔

1661 میں سپنوزا لیڈن کے قریب ایک قصبے Rijnsburg اور دو تین سال بعد ہیگ کے قریب Voorburg گیا۔ پھر کچھ عرصے بعد ہیگ جانے پر الیکٹر چارلس لوئی نے اُسے ہیڈلبرگ یونیورسٹی میں فلسفہ کی چیئر پیش کی۔ تاہم، سپنوزا نے اِسے قبول نہ کیا تاکہ اپنی عقلی سرگرمیوں میں ہر قسم کی پابندیوں سے آزاد رہے۔ سپنوزا نے لوئی XIV (شاہ فرانس) کی جانب سے مقرر کردہ وظیفہ بھی قبول نہ کیا۔ کیونکہ اُس نے شرط رکھی تھی کہ وہ (سپنوزا) اپنی تصنیفات اُس کے نام منسوب کرے گا۔

سپنوزا فلسفہ میں جیومیٹرک طریقۂ کار کا بانی تھا۔ اُس کے نقطہ نظر کا ماخذ ایک تاریخی ماحول میں تھا جس نے نیدرلینڈ کو ہسپانوی جاگیردارانہ استبدادیت سے آزادی پانے کے بعد اولین سرمایہ دار ملک بنا دیا۔ اپنے دور کے سرکردہ مفکرین فرانسس بیکن اور ڈیکارٹ کی طرح سپنوزا نے بھی فطرت پر اختیار اور انسان کی حالت میں بہتری کو علم کا بنیادی مقصد خیال کیا۔ اُس نے اپنے پیش روؤں کے عقائد میں آزادی کے متعلق تعلیم کا اضافہ کیا اُس نے دکھایا کہ لزوم کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی انسانی آزادی کیسے ممکن تھی۔ اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش میں سپنوزا نے فطرت کے متعلق اپنی تعلیمات تشکیل دیں۔ اُس نے ڈیکارٹ کی ثنائیت کو مسترد کرتے ہوئے کہا کہ صرف فطرت موجود ہے جو اپنی ہی علت ہے اور اُسے اپنی ہستی کے لیے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں۔ "تخلیقی فطرت" اُلوہی جوہر ہے۔ سپنوزا جوہر یا غیر مشروط وجود اور انفرادی مطلق اشیا یا طریقوں کے درمیان فرق کرتا ہے۔ جوہر ایک جبکہ طریقے (modes) غیر محدود طور پر کثیر تھے۔ غیر محدود

عقل غیر محدود جوہر کو اُس کی تمام صورتوں یا شکلوں میں جان سکتی ہے۔ لیکن محدود انسانی عقل نے جوہر کے مغز کو صرف دو حوالوں سے بطور غیر محدود جانا: بطور ''توسیع'' اور بطور ''سوچ۔'' یہ جوہر کے خواص ہیں۔

جوہر کے خواص سے متعلق سپنوزا کی تعلیمات بحیثیت مجموعی مادیت پسندانہ ہوتے ہوئے بھی مابعد الطبیعاتی ہے کیونکہ وہ حرکت کو جوہر کا وصف نہیں سمجھتا۔ یہ وہ قضیے ہیں جن پر سپنوزا نے انسان کے متعلق اپنی تعلیمات کی بنیاد رکھی۔ سپنوزا کے مطابق انسان ایک ایسی مخلوق ہے جس میں توسیع mode (جسم) سوچ کے موڈ (روح) کے ساتھ جوڑا بنائے ہوئے ہے۔ چنانچہ دونوں اعتبار سے انسان فطرت کا جز ہے۔ روحانی موڈ کے متعلق اپنی تعلیمات میں سپنوزا نے نفسی (Psychic) زندگی کی پیچیدگیوں کو گھٹا کر دانش اور جذبے — خوشی، غم اور خواہش — تک محدود کر دیا۔ اُس نے کہا کہ انسان کا طرزِ عمل حفظِ ذات اور ذاتی مفاد کی خاطر رجحان سے عبارت ہے۔ وہ آزاد ارادے کے عینیت پسندانہ نکتۂ نظر کو مسترد کرتا اور ارادے کا تعین تحریکوں پر منحصر ہونے کے طور پر کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُسے یقین تھا کہ آزادی کا وجود لازمی طور پر علم پر مبنی رویے میں ہی ممکن ہے۔ تاہم، صرف کوئی رشی ہی آزاد ہو سکتا ہے، یہ مراعات عوام کے لیے نہیں۔ آزادی کی یہ تفسیر مجرد اور غیر تاریخی ہے۔ نظریۂ علم میں سپنوزا نے اپنی استدلالیت جاری رکھی۔ اُس نے استدلال پر مبنی عقلی علم کو حسیاتی علم پر فضیلت دی اور تجربے کے کردار کو گھٹایا۔ سپنوزا نے صداقت کی براہ راست تفہیم یا ذہنی بصیرت کو عقلی علم کی اعلیٰ ترین قسم قرار دیا۔ ایسا کرتے ہوئے اُس نے ڈیکارٹ کی پیروی میں صراحت اور تفہیم کو صداقت کی کسوٹی بنایا۔

الحاد پرستی اور آزاد سوچ کو فروغ دینے میں سپنوزا کا بڑا ہاتھ ہے۔ سائنسی و مذہبی دونوں قسم کی آزاد سوچ نے اُس سے تحریک پائی۔ اُس نے کہا کہ مذہب کا مقصد چیزوں کی فطرت کا ادراک کرنا نہیں بلکہ صرف اعلیٰ اخلاقی اصولوں کو رواج دینا ہے۔ اسی لیے مذہب اور نہ ہی ریاست کو آزادیٔ فکر پر اثر انداز ہونا چاہیے۔

معاشرت کے بارے میں سپنوزا کی تعلیمات نے اُسے ہوبز کا جانشین بنا دیا۔ ہوبز کے برعکس وہ بادشاہت کی بجائے جمہوری حکومت کو اقتدار کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتا ہے اور ریاست کے مطابق اختیار کے گرد آزادی کی حد بندی کرتا ہے۔ سپنوزا نے حکم الٰہی اور آزاد ارادے کے تصور کو مسترد کیا اور اُس کا غیر شخصی خدا کا تصور متعدد معاصرین کو بہت ناگوار لگا۔ تاریخ فلسفہ میں اُس کا رتبہ کئی حوالوں سے بے مثل ہے۔ وہ کسی بھی مکتبہ سے تعلق نہیں رکھتا تھا اور نہ ہی اُس نے کسی مکتبہ کی بنیاد رکھی۔ اگرچہ اُس کے کام کی بنیاد ایک حد تک پیش رووں کے کام پر تھی، لیکن اس نے اپنی ایک جداگانہ حیثیت بھی بنائی۔ وہ عظیم ترین فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ 21 فروری 1677ء کو اُس کی وفات کے صرف ایک سو برس بعد اُس کی فکر کو قبولیت اور شناخت مل گئی۔ جرمن ایمانوئیل کانٹ کے سوا تقریباً سبھی جدید مفکرین نے اُس کا اثر قبول کیا۔

اٹھارہویں اور اُنیسویں صدی کی مابعد الطبیعاتی مادیت پر سپنوزا کی گہری چھاپ ہے، اور اُس کی آزاد مذہبی سوچ نے الحاد پرستی کی ترقی پر اثر ڈالا۔ نہ صرف مابعد الطبیعاتی اہل فکر بلکہ گوئٹے اور پی بی شیلے اور ولیم ورڈز ورتھ جیسے شعرا نے بھی اُسے پڑھا اور متاثر ہوئے۔

جان لاک

پیدائش: 29 اگست 1632 عیسوی

وفات: 28 اکتوبر 1704 عیسوی

ملک: انگلینڈ

اہم کام: ''انسانی تفہیم کے بارے میں مقالہ''

''میں نے ہمیشہ انسانوں کے اعمال کو ان کی سوچوں کا بہترین مفسر خیال کیا ہے۔''

لاک

جان لاک

انگلش فلسفی جان لاک تجربیت پسند مکتبۂ فکر کا بانی تھا۔ وہ سمرسٹ کے گاؤں ورنگٹن میں پیدا ہوا اور آکسفورڈ یونیورسٹی سے تعلیم پائی؛ اور 1661ء سے 1664ء تک آکسفورڈ میں یونانی زبان، علم بیان اور اخلاقی فلسفہ پر لیکچر دیتا رہا۔ 1667ء میں لاک کی دوستی انگلش ریاست کار انتھونی ایشلے کو پر سر ہوگئی اور وہ اُس کا مشیر و طبیب بنا۔ اَیشلے ایک جارحیت پسند اور دشمن دار سیاستدان تھا۔ وہ ایک آئینی بادشاہت، پروٹسٹنٹ جانشینی، مذہبی رواداری، پارلیمنٹ کی بالادستی اور برطانیہ کی اقتصادی توسیع کا پرزور حمایتی تھا۔ چونکہ لاک نے بھی یہی مقاصد اختیار کر رکھے تھے اس لیے دونوں کے درمیان مکمل ہم آہنگی پیدا ہوگئی۔ اَیشلے نے اُسے اُس گروپ کا سیکریٹری بھی بنایا جو امریکہ کے ساتھ تجارت کو فروغ دینے کے لیے بنایا گیا تھا۔ لاک نے نئی کالونی کیرولینا کے لیے ایک آئین مرتب کرنے میں مدد دی۔ اس دستاویز کے تحت تمام آبادکاروں کو اپنے عقیدے پر عمل کرنے کی اجازت تھی جبکہ ملحدوں کا داخلہ ممنوع تھا۔

بعد کے عشروں میں لاک نجی مطالعہ میں مصروف رہا اور فلسفیانہ و سائنسی مسائل پر دوستوں کے ساتھ بحث مباحثہ کرنے لگا۔ 1668ء میں وہ پانچ سال قبل قائم ہونے والی ''رائل سوسائٹی'' کا رُکن بنا۔ 1675ء میں اَیشلے کی دربار میں غیر مقبولیت کے بعد وہ فرانس گیا اور 4 برس بعد واپس آیا۔ لیکن رومن کیتھولک ازم اور انگلش دربار کی مخالفتوں کے باعث اُسے وہاں حالات خراب معلوم ہوئے۔ 1683ء سے 1688ء تک کا عرصہ اُس نے ہالینڈ میں گزارا۔ 1688ء کے ''شاندار انقلاب'' اور پروٹسٹنٹ ازم کی کچھ حد تک بحالی کے بعد وہ ایک مرتبہ پھر واپس انگلینڈ آیا۔ نئے بادشاہ ولیم سوم نے اُسے ''بورڈ آف ٹریڈ'' میں نامزد کیا (1696ء)۔ 1700ء میں خرابی صحت کے باعث اُس نے استعفیٰ دیا اور 4 برس بعد دنیا سے رخصت ہوا۔

لاک کی زندگی کا آخری دور اپنی تصنیفات کی اشاعت کرتے ہوئے گزرا۔ ''بردباری کے متعلق ایک خط'' (1689ء) بلا نام شائع ہوا۔ 61-1660ء میں بھی اُس نے اس موضوع پر دو تحریریں لکھیں (1667ء) جو حیرت انگیز طور پر رجعت پسندانہ ہیں۔ اُس کی مشہور تصنیف ''انسانی تفہیم کے بارے میں مقالہ'' دسمبر 1689ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔

جان لاک کی کتابوں اور زندگی دونوں میں وہ عقل و دانش نظر آتی ہے جو اُس کی شہرت کا باعث بنی۔ وہ اس حوالے سے نہایت مشکک تھا کہ کوئی مفکر صرف منطق کے ذریعہ ہی کائنات کی تفہیم حاصل کر سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کا مداح ہونے کے باعث وہ اپنے اندر موجود اس فکر انگیز روح سے خوفزدہ تھا۔ اس لحاظ سے اُس نے مابعد الطبیعات کو مسترد کیا۔ دنیا کے

بارے میں علم صرف تجربے، اور تجربے پر غور وفکر کے ذریعہ ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ علم Boyle، Sydenham، کرسٹیان ہائی گنز اور نیوٹن کے توسط سے مل سکتا تھا۔ وہ حقیقی فلسفی اور سائنس دان تھے جنہوں نے علم کوفروغ دیا۔ لاک نے یہ علم حاصل ہونے کے طریقے کی تفہیم کو اپنا مقصد بنایا۔ ''انسانی علم کی حقیقت، قطعیت اور حد کیا تھی؟''

جہاں تک حقیقت کا معاملہ ہے تو جواب بہت سادہ تھا۔ دنیا کے علم کا آغاز حسی ادراک کے ساتھ ہوا اور علم ذات کا منبع ''غور وفکر'' ہے۔ اس کا آغاز مجموعی اصولوں کے خلقی علم سے نہیں ہوا تھا۔ سترہویں صدی میں خلقی علم کے حوالے سے کافی مبہم بحث زوروں پر تھی۔ لاک نے اپنے مقالے کے حصہ اول میں اس بحث کی بے وقعتی کو آشکار کیا۔ وہ دکھاتا ہے کہ تمام خیالات کا ماخذ حسیت اور تفکر میں ہے۔ علت اور معلول پر غور وفکر (اگر اس کی صراحت کی گئی ہوتی) بلاشبہ اُسے سنگین دشواریوں سے دوچار کردیتا۔

لاک کے خیال میں کچھ تصورات ذہن سے باہر نہیں بلکہ داخلی ہوتے ہیں۔ اُس نے ''انسانی ذہن کی تفہیم'' کے حصہ دوم میں ان تصورات کی درجہ بندی کرنا ضروری سمجھا اور یوں تجربی نفسیات کی بنیاد رکھی۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اپنے وجود کا ایک وجدانی علم رکھتا ہے، کہ انسان کا وجود مادی اور غیر مادی جوہر کے طور پر ہے۔ لیکن وہ اس نظریے کو واضح انداز میں بیان نہیں کرتا اور ایک موقعہ پر اس نظریے کے ساتھ بھی دل بہلاتا ہے کہ انسان محض ایک مادی حصہ داری اُس کا شخصی شناخت کا بیان ہے۔ وہ شناخت کی مختلف اقسام کے درمیان تمیز کرنے کے بعد کہتا ہے کہ شخصی شناخت کا دارومدار شعور ذات پر ہے (یعنی میں شخص ہوں جس نے 20 سال قبل فلاں فلاں کام کیا تھا کیونکہ میں اس کام کو انجام دینے کے متعلق یادرکھ سکتا ہوں)۔

سیاسی فلسفہ کی اہم ترین تصنیف کا عنوان ''حکومت کے بارے میں دو مقالے'' ہے۔ پہلے مقالے میں اُس نے سررابرٹ فلمر کی 'Patriarcha'' کو مسترد کیا۔ رابرٹ فلمر نے یہ کتاب سترہویں صدی کے وسط میں لکھی تھی اور اس میں بادشاہوں کے اُلوہی حق کا دفاع کیا تھا۔ دوسرے مقالے میں اُس نے حکومت کے نظریۂ مطلق العنانیت کو تردید وتنقید کا نشانہ بنایا۔ لاک کی نظر میں حکومت ایک امانت ہے، اور عوامی فلاح کو محفوظ بنانے میں ناکام ہونے والا حکمران اس میں خیانت کا مرتکب ہوتا ہے۔ یوں کہہ لیں کہ حکمران کی حاکمیت مطلق کی بجائے مشروط ہے۔ سول معاشرے میں داخل ہونے پر فرد کے تمام حقوق چھن نہیں جاتے، بلکہ وہ صرف اپنے ساتھی انسان کے بارے میں فیصلہ کرنے اور انہیں سزا دینے کے واحد حق سے ہی دست بردار ہوتا ہے۔ وہ قانون فطرت کے عطا کردہ اس حق سے دست بردار ہو کر عوام کے سپرد کردیتا ہے، وہ خود ہی خود کو سول قانون کا تابع بناتا اور رضاکارانہ تابع داری میں اپنی آزادی پاتا ہے۔

علم کی اعلیٰ تر طاقتوں پر لاک کا ایمان اُسے بجا طور پر عہد روشن خیالی کا اولین فلسفی بناتا ہے۔ وسیع تر مفہوم میں اُس نے ایک ایسی فکری روایت قائم کی جو تین صدیوں پر محیط ہے—— برطانوی تجربیت اور امریکی نتائجیت کی صورت میں۔

گوٹ فرائیڈ وِلہلم لیبنز

پیدائش: 1646 عیسوی

وفات: 1716 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: ''مونیڈالوجی''

"جب کوئی صداقت لازمی ہوتو تجزیے کے ذریعے اس کی منطق تلاش کی جاسکتی ہے۔"

لیبنز

گوٹ فرائیڈ وِلہلم لیبنز

جرمن فلسفی، ریاضی دان اور ریاست کار گوٹ فرائیڈ ولہلم لیبنز کو سترہویں صدی کے اعلیٰ ترین اذہان میں شمار کیا جاتا ہے۔ وہ لیپزگ میں پیدا ہوا اور لیپزگ، جینا اور آلٹ ڈورفٹ یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ 1666ء میں اُسے قانون میں ڈاکٹریٹ ڈگری ملی۔ تب سے ہی اُس نے مینز کے آرک بشپ جوہان فلپ کی ملازمت اختیار کی اور قانونی، سیاسی و سفارتی عہدوں پر کام کرتا رہا۔ 1673ء میں فلپ کی حکومت ختم ہونے پر وہ پیرس گیا اور تین سال تک وہیں رہا۔ اُس نے اِس دوران ایمسٹرڈم اور لندن کا دورہ کیا اور ریاضی، سائنس و فلسفہ کا مطالعہ کرتا رہا۔ 1676ء میں وہ ہانوور دربار کا لائبریرین اور پرائیوی قونصلر مقرر ہوا۔ اپنی موت یعنی چالیس برس تک وہ برونزوک کے ڈیوک اور ہانور کے الیکٹر اور پھر برطانیہ وانگلینڈ کے بادشاہ جارج اول کی ملازمت کرتا رہا۔ وہ اپنے ہم عصروں کی نظر میں ایک ہرفن مولا شخص تھا۔ اُس کی تحریریں ریاضی اور فلسفے کے علاوہ دینیات، قانون، سفارت کاری، سیاست، تاریخ اور طبیعات جیسے مضامین کا بھی احاطہ کرتی ہیں۔ یہاں لیبنز صرف ایک فلسفی کی حیثیت میں زیر بحث آئے گا۔

لیبنز کی اہم تصانیف میں "لبرٹی آف مین" (1710) "Monadology" (1714ء) "New Essays Concerning Human Understanding" (1703ء) شامل ہیں۔

منطق لیبنز نے سوال کیا کہ سچائی کیا ہے؟ بحث کرنے پر عیاں ہوتا ہے کہ سچائی کے متعلق ہمارا تصور بحیثیت مجموعی حقیقت کے متعلق ہمارے تصور پر اہم اثرات مرتب کرتا ہے۔ عام فہم انداز میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی قضیہ اُس وقت درست ہے جب وہ دنیا کی متعلقہ صورتحال پر پورا اُترتا ہو۔ چنانچہ "آسمان سرمئی ہے" صرف اس صورت میں درست ہوگا اگر یہ جملہ ادا کیے جانے وقت دنیا میں جسے ہم آسمان کہتے ہیں، اُس کا رنگ سرمئی کہلانے والے رنگ جیسا ہو۔ تاہم، اس طرح ہم دنیا اور زبان کے تعلق کے بارے میں مسائل کا شکار ہوجاتے ہیں۔ لیبنز کہتا ہے کہ ہم کم از کم ایک لمحے کے لیے اس سب کو بائی پاس کرسکتے ہیں۔ سچائی محض ایک قضیہ ہے جس میں ایک موضوع کا ادعا (Predicate) شامل ہوتا ہے۔ ادعا وہ ہے جس کا دعویٰ کیا جائے، موضوع وہ ہے جس کے متعلق دعویٰ کیا جائے۔ چنانچہ لیبنز کے خیال میں تمام درست قضیوں کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ "موضوع ادعا ہے۔"

سپینوزا کی طرح لیبنز بھی ماورائے استدلال خیالات کو فلسفیانہ مسائل میں سے خارج کرنے کا خواہش مند تھا اور سپینوزا کی ہی طرح مابعد الطبیعات کی بنیاد کے طور پر منطق کی اہمیت پر یقین رکھتا تھا۔ لیکن اُس میں اتنی ہمت نہیں تھی کہ عوامی اعتقادات کے خلاف لڑتا۔ نتیجتاً اُس نے ایک فلسفہ عام لوگوں کے استعمال اور دوسرا اپنی ذاتی تسکین کے لیے

تراشا۔ اول الذکر سپنوزا کی مخالفت اور موخرالذکر سپنوزا سے موافقت پر مبنی تھا۔

تجربے کی دنیا کے بارے میں تجزیے نے لیبنز کو ڈیکارٹ اور سپنوزا کے اس نظریہ کا حامی بنا دیا کہ ''زماں'' (time) حقیقتِ مطلق کا وصف نہیں ہے۔ اس نظریے کی وجہ جوہر کو اساسی تسلیم کر لینا تھا — ایسا نکتۂ نظر جو تبدیلی کی حقیقت سے میل نہیں کھاتا۔ ڈیکارٹ اور سپنوزا دونوں نے ''توسیع'' اور ''فکر'' کو حقیقت کے اوصاف بتایا۔ لیبنز کے خیال میں توسیع قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے جوہر سے منسوب نہیں کی جا سکتی، کیونکہ جوہر قابل تقسیم نہیں۔ نتیجتاً اُس نے مادے کی حقیقت ماننے سے انکار کیا اور کہا کہ جوہر ناقابل تقسیم توسیع ہے۔ لیکن توسیع یا خلا (Space) کم از کم ایک قابل توضیح مظہر ضرور ہے۔ چنانچہ توسیع کو متشکل کرنے والے متعدد جواہر کا نظام موجود ہونا لازمی ہے۔ سپنوزا کے واحد جوہر کی جگہ لیبنز نے جواہر کی ایک لامحدود تعداد تسلیم کیا اور انہیں monads کا نام دیا۔ فلسفے میں اس اصطلاح سے ناقابل تقسیم اکائی مراد لی جاتی ہے۔

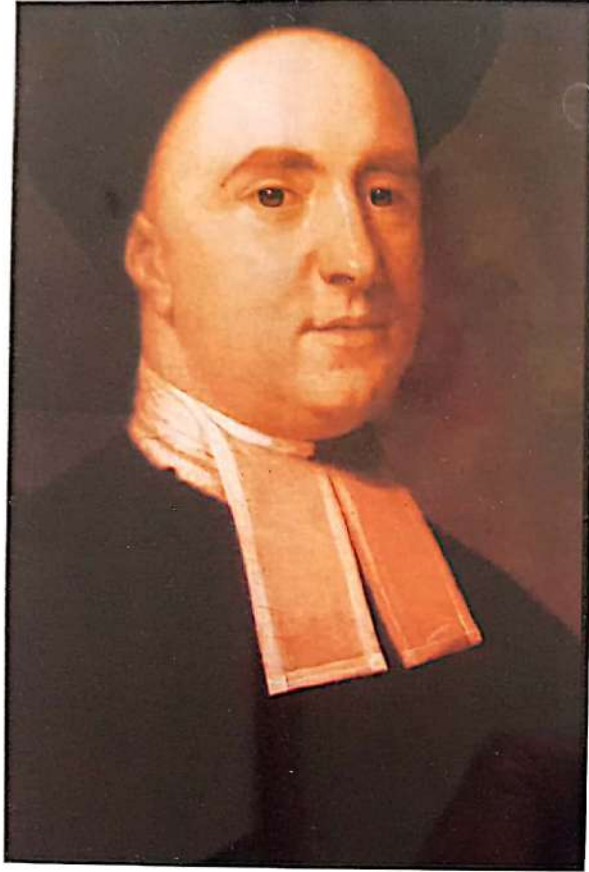
لیبنز کے مطابق monads مادی ایٹم نہیں ہیں، کیونکہ وہ مقام (پوزیشن) کے حامل ہیں۔ درحقیقت لیبنز نے monads کو بطور ارواح تصور کیا۔ یہ جوہر کی توسیع تسلیم کرنے سے انکار کا منطقی نتیجہ تھا۔ چنانچہ لیبنز کے ہاتھوں جدید فلسفے کو موضوع رجحان ملا جسے سپنوزا پیچھے چھوڑ آیا تھا۔

لیبنز کا فعالیت (Activity) کو monads کا جوہر قرار دینا قدرتی بات تھی۔ وہ یہ بھی یقین رکھتا تھا کہ فطرت کبھی چھلانگ نہیں لگاتی، بلکہ قانون تسلسل کی پابند ہے یا مسلسل ترقی کے عمل میں رہتی ہے۔ چنانچہ monads ''سادہ'' monads اور اذہان کے درمیان نظام مراتب تشکیل دیے ہوئے ہیں۔ اول الذکر (یعنی ''سادہ'' مونیڈز) سب سے نچلے درجے پر ہونے کے ناتے غیر شعوری ذہنی حالتیں ہیں۔ بلکہ لیبنز کے بقول سادہ مونیڈز ہی مادے کو تشکیل دیتے ہیں۔ تاہم، اذہان کائنات کے متعلق شفاف اور واضح تصور کے باعث دیگر مونیڈز سے برتر ہیں اور خود آگہی اُن کا امتیازی وصف ہے۔

لیبنز کا کہنا تھا کہ مونیڈز اس لیے کائنات کا شفاف عکس پیش نہیں کرتے کہ کائنات اُن پر عمل کرتی ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا نے مونیڈز کو اس طرح بنایا ہے کہ ایک اور دوسرے مونیڈ میں ہونے والی تبدیلیاں کامل طور پر ہم آہنگ ہوتی ہیں۔ لیکن وہ خدا کے وجود کے متعلق استدلال کرتے ہوئے محض اس ''قائم شدہ ہم آہنگی'' پر ہی انحصار نہیں کرتا۔ اُس کی علمیاتی دلیل اپنی روایتی صورت میں اس مفروضے پر مبنی تھی کہ خدا کامل ترین ہستی ہے۔ چنانچہ اگر کہا جائے کہ وہ ''وجود'' نہیں رکھتا تو وہ کامل ترین ہستی نہیں ہوگا۔ لیبنز نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے خدا کی موجودگی کا ''امکان'' ثابت کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ لہٰذا وہ دلیل دیتا ہے کہ کاملیت ایک ''سادہ خوبی ہے جو مثبت اور مطلق ہے اور کسی حدود کے بغیر خود کو ظاہر کرتی ہے۔'' چنانچہ تمام کاملیتوں کو مجموعی طور پر خدا سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ دلیل لیبنز کے اِس عمومی یقین کا محض ایک اظہار تھی کہ کسی بھی ایسی چیز کو موجود یا ''واقعی'' نہیں کہا جا سکتا جو منطقی لحاظ سے ممکن نہ ہو۔

''مونیڈالوجی'' اور ''تھیوڈائسی'' میں لیبنز کا فلسفہ دو منطقی اصولوں پر مبنی تھا۔ قانون تضاد اور قانون موزوں استدلال کو

ایک دوسرے سے ممیز کیا گیا۔ اول الذکر پر مبنی تمام قضیے یقیناً ''لازمی'' ہیں۔ لیکن وجود پر زور دینے والے یعنی امور حقیقت سے متعلقہ تمام قضیے حقیقت پر مبنی اور ناگہانی ہیں۔ کائنات کی ہر شئے اور بحیثیت مجموعی خود کائنات کا بھی موجود نہ ہونا منطقی اعتبار سے ممکن ہے۔ یقیناً کائنات ہمیشہ سے موجود ہے، لیکن اس میں اپنی موجودگی کی کوئی دلیل شامل نہیں۔ چنانچہ کائنات سے باہر اس کے وجود کی کوئی موزوں منطق ضرور موجود ہوگی، جو خدا کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔

لیبنز نے بہ حیثیت ریاضی دان اٹھارہویں صدی کی یورپی سائنس پر گہرا اثر ڈالا۔ تاہم، انجینئر اور منطق پرست کے طور پر اُس کی خدمات کو جلد ہی بھلا دیا گیا۔ اس کی مابعدالطبیعات نے منطقی مابعدالطبیعات کا کارتیسی (Cartesian) طریقہ کار بحال کیا اور مسائل و نکتہ ہائے نظر کا ایک مجموعہ چھوڑا جس نے اٹھارہویں صدی کے فلسفے کو گہرائی میں متاثر کیا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ لیبنز کے فلسفے کے بغیر شاید کانٹ بھی پیدا نہ ہوتا۔ کانٹ نے اپنے عظیم پیش رو کے ساتھ شاذ و نادر ہی اتفاق کیا، لیکن لیبنز کے نظریات اُس کے لیے پہلی سیڑھی ضرور ثابت ہوئے۔ 20 ویں صدی میں اینگلو امریکی ''تحلیلی'' فلسفیوں نے لیبنز کو اپنایا۔ ہیڈگر کے ہاں بھی اُس کے اثرات واضح ہیں۔

جارج برکلی

پیدائش:	12 مارچ 1685 عیسوی
وفات:	14 جنوری 1753 عیسوی
ملک:	آئرلینڈ
اہم کام:	''انسانی علم کے اصول''

''اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ ایمان دار آدمی جیسی کوئی چیز موجود نہیں تو یقین کر لو کہ وہ خود بددیانت ہوگا۔''

جارج برکلی

جارج برکلی

آئرش فلسفی اور کلیسیائی آدمی جارج برکلی کو عینیت (Idealism) کے جدید مکتبۂ فکر کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ اُس نے کہا کہ مادے کو ذہن سے الگ موجود تصور نہیں کیا جا سکتا؛ کہ حیاتی مظاہر کی صرف ایک دیوتا کو فرض کر کے ہی وضاحت کی جا سکتی ہے — ایسا دیوتا یا معبود جو انسانی ذہن میں متواتر تفہیم کی اہلیت پیدا کرتا رہتا ہے۔

برکلی 12 مارچ 1685ء کو آئرلینڈ کی Kilkenny کاؤنٹی میں پیدا ہوا، ٹرینٹی کالج ڈبلن سے تعلیم حاصل کی جہاں 1707ء میں ایک فیلو بنا۔ 1710ء میں اُس نے ''انسانی علم کے اصول'' نامی مقالہ شائع کیا۔ لوگوں کو اپنی تھیوری کا قائل کرنے میں ناکام ہونے پر اُس نے مقالے کا ایک نسبتاً زیادہ عوامی ورژن ''ہائلاس اور فلونوس کے درمیان تین مکالمات'' (1713ء) جاری کیا۔ ہم عصروں نے اِن دونوں کو ہی احمقانہ قرار دیا۔ دریں اثنا وہ اینگلیکن کلیسیا (آئرلینڈ) میں ڈیکون نامزد ہو گیا اور ایک کلیسیائی آدمی کے طور پر تیزی سے اہمیت حاصل کرنے لگا۔ 1728ء میں وہ برمودا میں ایک مشنری قائم کرنے کی غرض سے امریکہ گیا۔ 1732ء میں اپنا منصوبہ ترک کر دینے کے باوجود برکلی نے امریکہ میں اعلیٰ تعلیم پر گہرا اثر ڈالا اور Yale کولمبیا یونیورسٹیوں کے علاوہ متعدد سکولوں کو ترقی دینے میں ہاتھ بٹایا۔ 1734ء میں وہ Cloyne کا بشپ بن اور 14 جنوری 1753ء کو وفات پائی۔

برکلی کی فلسفیانہ تھیوری تشکیکیت اور ملحدیت کے جواب میں تشکیل پذیر ہوئی۔ اُس نے کہا کہ تشکیکیت اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب تجربے یا احساسات کو چیزوں سے الگ کر دیا جائے۔ ایک مرتبہ ایسا ہو جانے پر تصورات کے سوا کسی بھی اور ذریعے سے چیزوں کے متعلق جاننا ممکن نہیں رہتا۔ اس مشکل پر قابو پانے کے لیے آپ کو یہ تسلیم کرنا لازمی ہے کہ قابل ادراک چیز کا ''جوہر'' (being) اُس کے ادراک کردہ جوہر میں ہی ہے۔ ہر ادراک کی گئی چیز حقیقی ہے، اور صرف ادراک کی جا سکنے والی چیزیں ہی وجود رکھتی ہیں۔ لیکن کیا چیزیں صرف ادراک کیے جانے پر ہی موجود ہوتی ہیں؟ اس سوال کے جواب میں اُس نے کہا کہ چیزیں ذہن میں تصورات کے طور پر وجود رکھتی ہیں۔ تاہم، وہ اصرار کرتا ہے کہ چیزیں انسانی ذہن اور ادراک سے باہر وجود رکھتی ہیں کیونکہ لوگ اپنے ذہن میں موجود تصورات پر کنٹرول نہیں رکھتے۔ چنانچہ لازماً کوئی ایسا ذہن، ایک لامحدود، ہر جگہ موجود روح یعنی علیم و خبیر خدا موجود ہے جس میں تمام تصورات وجود رکھتے ہیں۔

برکلی کا مشہور اصول: ''قابل ادراک ہونا ہی ہونا ہے۔'' وہ ایک عینیت پسند تھا۔ اُس نے کہا کہ عام اشیا محض تصورات کا مجموعہ ہیں جن کا ذہن پر انحصار ہے۔ برکلی ایک غیر مادیت پسند تھا۔ اُس نے کہا کہ کوئی مادی جوہر موجود نہیں: صرف محدود ذہنی جواہر اور ایک غیر محدود ذہن یعنی خدا وجود رکھتا ہے۔

برکلی کے مطابق ''تصورات'' (محسوسات) مجہول ہیں۔ اُن کا ادراک ایک غیر مادی جوہر یعنی روح کے ذریعہ ہوتا ہے جو فعال اور تصورات پیدا کرنے کی اہل ہے۔ فلسفۂ خودی (Solipsism) سے گریز کرنے کی کوشش میں اُس نے روحانی جوہروں کی کثرت کو تسلیم کیا اور اس کے علاوہ کائناتی ذہن ''خدا'' کو بھی موجود قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ تصورات قوائی طور پر (Potentially) صرف خدا کے ذہن میں لیکن واقعی طور پر انسانی ذہن میں ہوتے ہیں۔ بعد میں اُس نے نو فلاطونیوں سے ملتا جلتا معروضی عینیت پسندی والا نکتۂ نظر اختیار کر لیا اور خدا کے ذہن میں تصورات کی ازلی موجودگی کا قائل ہو گیا۔ الحاد پرستی اور مادیت پسندی کو مسترد کرنے کی کوشش میں اُس نے اس نظریے سے انکار کیا کہ مادہ داخلی تضادات سے لبریز اور علم کی جستجو میں بے کار ہے۔ مادے پر تنقید کی بنیاد عینیت پرستانہ اسمیت (Nominalism) پر تھی۔ برکلی نے لاک کا بنیادی اور ثانوی اوصاف کا نظریہ مسترد کیا اور کہا کہ تمام اوصاف موضوعی ہیں۔ دنیا کا بحیثیت مجموعی ادراک کرنے میں سائنسی کی اہلیت سے انکار کرتے ہوئے اُس نے سائنس دان کے کام کو فطرت کے مصنف کی زبان کو سمجھنے کی کوشش قرار دیا۔ اُس نے انہی بنیادوں پر نیوٹن کے نظریۂ مطلق مکان (Space) کو مسترد کیا اور نظریۂ کششِ ثقل کو تنقید کا نشانہ بنایا، کیونکہ وہ صرف روحانی جوہر کو فعال سمجھتا ہے۔

برکلی کے فلسفہ کو در حقیقت کسی بھی دور کے فیشن کے مطابق نئی صورت دی جا سکتی ہے۔ آسٹریائی ماہر طبیعات اور فلسفی ارنسٹ ماچ سے شروع ہونے اور آئن سٹائن تک پہنچنے والی جدید سائنس نے خود ثابت کیا کہ وہ احمق نہیں تھا۔ اُسے احمق سمجھنے والوں نے شاید اس اقتباس پر توجہ نہیں دی: ''واحد چیز جس کے وجود سے ہم انکار کرتے ہیں --- مادی یا عارضی نوعیت کا جوہر --- اگر کوئی یہ سمجھے کہ یہ بات چیزوں کی حقیقت سے توجہ ہٹا دیتی ہے تو وہ نافہم ہے --- ہم فطرت میں کسی ایک چیز سے بھی محروم نہیں ہیں۔'' لہٰذا برکلی کے کہنے کا مقصد تھا کہ ہم حقیقت میں محسوس کرتے، دیکھتے، سنتے، درد سہتے اور خوشی مناتے نہیں ہیں۔

برکلی کا فلسفہ کافی مشہور ہو گیا تھا، لیکن انگلینڈ میں چند ایک افراد نے ہی اُس دور میں اسے سنجیدگی سے لیا۔ بنیادطور پر یہ اُس وقت کے غالب سائنسی نقطہ نظر کے خلاف ردعمل تھا۔ تعلیم یافتہ لوگوں کی اکثریت کا نکتۂ نظر تھا کہ دنیا ایٹموں پر مشتمل ہے جنہیں خدا نے مشینی انداز میں چلایا۔ مادے کی ''بنیادی'' خصوصیات اس کا وزن، شکل اور حرکت تھیں اور یہ مادے میں خلقی طور پر موجود تھیں۔ ثانوی خصوصیات یعنی ذائقہ رنگ وغیرہ کا تعلق مادے کے بجائے ہمارے اپنے ساتھ تھا۔

فرانسیسی روشن خیالی کے ارکان مثلاً وولٹیئر نے لاک کے نظریات کو غیر تنقیدی انداز میں اخذ کر لیا۔ برکلی نے فہم عامہ کی بنیادوں پر ان کے خلاف حملہ کیا۔ درحقیقت برکلی نے چیزوں کے حقیقی اور قابل ادراک روپ میں اختلاف کا مسئلہ حل کرنے کے لیے چیزوں کے وجود کو ہی ماننے سے انکار کر دیا۔ اُس نے کہا، ''پہلے ہم نے گرد اُڑائی اور پھر کچھ نظر نہ آنے کی شکایت کرنے لگے۔'' اُس نے محض یہ سوال اُٹھایا تھا کہ کیا کائنات اور اُس کی تمام چیزیں ایک ذہن کے بغیر موجود ہو سکتی ہیں؟ وہ اس سوال کو منطقی انجام تک لے گیا۔ دراصل برکلی کہہ رہا تھا کہ قابلِ ادراک ہونا ہی موجود ہونا ہے۔

اُنیسویں صدی کے بعد سے برکلی کے فلسفہ کو دوبارہ زندہ کرنے کی متعدد کوششیں ہوئیں اور متعدد عینیت پسند مکتبہ ہائے فکر نے اُس سے تصورات مستعار لیے، مثلاً نتائجیت (Pragmatism) کے حامیوں نے۔

وولٹیئر

پیدائش:	21 نومبر 1694 عیسوی
وفات:	30 مئی 1778 عیسوی
ملک:	فرانس
اہم کام:	''کاندید''

’’عقیدہ اس وقت یقین کرنے کا نام ہے جب منطق یقین دلانے کی اہل نہ رہے۔‘‘

والٹیئر

والٹیئر

فرانسیسی مصنف اور فلسفی والٹیئر کا اصل نام فرانسوئز ماری Arouet تھا۔ وہ روشن خیالی کے سرکردہ فلسفیوں میں شامل ہے۔ وہ 21 نومبر 1694ء کو ایک نوٹری کے گھر پیدا ہوا اور کالج لوئس لاگراندے میں یسوعیوں کے پاس تعلیم حاصل کی۔

والٹیئر نے بہت شروع میں ہی ادب کو بطور کیریئر اپنا لیا۔ وہ ارسٹوکریٹک حلقوں میں سرگرم ہوا اور جلد ہی پیرس کے سیلونوں میں اپنی ذہانت اور بزلہ سنجی کی وجہ سے شہرت حاصل کر لی۔ متعدد تحریروں، اور بالخصوص نائب السلطنت فلپ دوم پر سنگین جرائم کا الزام عائد کرنے کے باعث اُسے باستیلے میں قید کیا گیا۔ گیارہ ماہ کی اس قید کے دوران والٹیئر نے اپنی پہلی ٹریجڈی ’’ایڈیپے‘‘ مکمل کی (جس کی بنیاد قدیم یونانی ڈرامہ نگار سوفوکلیز کے "Oedipuus Tyrannus" پر تھی) اور فرانس کے ہنری پنجم پر ایک رزمیہ نظم لکھنا شروع کی۔ ’’ایڈیپے‘‘ کو پہلی بار تھیٹر فرانسوئز میں 1718ء میں پیش کیا گیا اور بہت مقبول ہوا۔ والٹیئر نے اپنی پہلی فلسفیانہ نظم "For and Against" میں اپنے عیسائیت مخالف نظریات اور استدلالیت پسند، توحیدی مسلک دونوں کا فصیح انداز میں اظہار کیا۔

ایک ممتاز فرانسیسی گھرانے کے ساتھ جھگڑے کے نتیجے میں والٹیئر کو دوسری بار باستیلے میں قید کاٹنا پڑی۔ دو ہفتے بعد اُسے اس وعدے پر رہا کیا گیا کہ وہ فرانس چھوڑ کر انگلینڈ چلا جائے گا۔ اُس نے دو سال لندن میں گزارے۔ اس دوران انگلش زبان میں مہارت حاصل کی اور برطانوی قارئین کو اپنی "Poem of the League" کے لیے تیار کرنے کی غرض سے انگریزی میں دو شاندار مضامین لکھے: ایک رزمیہ شاعری اور دوسرا فرانس میں سول جنگوں کی تاریخ پر۔ فرانس کی کیتھولک، امرا شاہی حکومت نے "Poem of the League" کا اضافہ شدہ ایڈیشن کئی برس تک شائع نہ ہونے دیا، لیکن یہ کتاب "The Henriad" کے نئے عنوان سے شائع ہوئی۔ آخر کار حکومت نے 1728ء میں نظم کی اشاعت کی اجازت دے دی۔ مذہبی بردباری کے دفاع میں اس تصنیف کو غیر متوقع اور غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ نہ صرف والٹیئر کے وطن فرانس بلکہ یورپ بھر کے قارئین نے اسے بہت پسند کیا۔

والٹیئر 1728ء میں واپس فرانس آیا۔ آئندہ چار برس کے دوران وہ پیرس میں مقیم رہا اور اپنا زیادہ تر وقت ادبی سرگرمیوں میں گزارا۔ اس دور کی اہم تصنیف ’’دی فلاسفیکل لیٹرز‘‘ (1734ء) تھی۔ اس کتاب میں فرانس کے سیاسی اور کلیسائی اداروں پر وار کیا گیا اور جلد ہی والٹیئر نے خود کو حکام کے ساتھ تنازعہ کی حالت میں پایا۔ اُسے ایک بار پھر پیرس چھوڑنا پڑا۔ اُس نے لورین کی خودمختاری ڈچی میں پناہ لی۔

ڈچی (Chateau de Cirey) میں مارکوئز ڈو چیٹ لیٹ (Chatelet) کے ساتھ دوستی کا دور شدید ادبی

فعالیت سے بھرپور تھا۔ اُس نے متعدد ڈراموں کے علاوہ "Elements of the Philosophy of Newton"، طنزیہ اور ہلکی پھلکی نظمیں بھی لکھیں۔

Cirey میں وولٹیئر کا قیام متواتر نہیں رہا۔ وہ اکثر پیرس اور ورسیلز جاتا جہاں لوئی XV کی مشہور محبوبہ مارکوئس ڈی پومپاڈور کے اثرات کی بدولت وہ دربار میں ایک پسندیدہ شخص بن گیا۔ وہ فرانس میں تعینات کیا گیا اولین تاریخ نگار تھا۔ آخر کار 1746ء میں وہ فرانسیسی اکیڈمی میں منتخب ہوا۔ اُس کی "Poem de Fontenoy" (جس میں آسٹریائی جانشینی کی جنگ کے دوران ایک لڑائی میں انگریزوں پر فرانسیسوں کی ایک فتح کے متعلق بتایا گیا) اور "Le triomphe de Trojan" ڈرامہ لوئی XV کے دربار کے ساتھ تعلق کا نتیجہ تھا۔

1749ء میں مادام ڈوچٹیلیٹ کی وفات کے بعد آخر کار وولٹیئر نے پروشیا کے فریڈرک دوم کی دعوت پر پروشیائی دربار میں مستقل طور پر رہنا قبول کر لیا۔ وہ 1750ء میں برلن گیا لیکن دو سال سے زائد عرصہ وہاں نہ رہا کیونکہ اُس کی بزلہ سنجی نے بادشاہ کو طیش دلا دیا تھا۔ برلن میں ہی اُس نے لوئی XIV کے دورِ حکومت (1638ء تا 1715ء) پر ایک تاریخی مقالہ مکمل کیا۔

وولٹیئر نے کچھ برس تک خانہ بدوشی کی زندگی گزار دی، لیکن انجام کار 1758ء میں Ferney کو مسکن بنا لیا جہاں اپنی زندگی کے بقیہ 20 برس گزارے۔ برلن سے واپسی اور فرنے میں قیام کے درمیانی عرصے میں اُس نے ''اقوام کی عادات و اطوار اور تاریخ پر مضمون'' (1756ء) لکھا۔ انسانی ترقی پر اس مطالعاتی تحریر میں وہ مافوق الفطرت پسندی کی توثیق اور مذہب و مذہبی طبقے کی تردید کرتا ہے، البتہ واحد خدا پر اپنا ایمان بھی واضح کر دیا۔

فرنے میں مقیم ہونے کے بعد وولٹیئر نے متعدد فلسفیانہ نظمیں اور کئی ہجویہ اور فلسفیانہ ناول لکھے: ''مثلاً کاندید'' (1759ء)۔ اپنے نئے مسکن میں خود کو محفوظ محسوس کرتے ہوئے وولٹیئر نے سینکڑوں ہجویہ و طنزیہ اشعار لکھے۔ ایذا دہی سے خوف زدہ لوگوں کو وولٹیئر کی صورت میں ایک فصیح و بلیغ اور زبردست محافظ مل گیا۔ اُس نے عیسائیت کی جگہ وحدانیت کو دی جو ایک خالصتاً منطقی مذہب تھا۔ ''کاندید'' میں وہ دنیا میں شر کے مسئلے کا تجزیہ کرتا ہے۔ یہ ناول مذہب کے نام پر دنیا میں پیدا کردہ مصائب کا عکاس ہے۔ وہ 30 مئی 1778ء کو پیرس میں فوت ہو گیا۔

وولٹیئر نے ڈینس دیدرو کو انسائیکلوپیڈیا مرتب کرنے میں مدد دی۔ وہ ایک توحید پرست تھا اور اُس نے خدا کا وجود بطور ''ازلی محرک'' تسلیم کیا۔ فطرت کی حرکت ازلی قوانین پر عمل پیرا ہے لیکن خدا کو اس حرکت سے الگ نہیں کیا جا سکتا؛ اُس کا خدا کوئی خصوصی جوہر نہیں بلکہ خود فطرت میں خلقی طور پر موجود اصولِ حرکت ہے۔ درحقیقت وولٹیئر نے خدا کو فطرت کے ساتھ شناخت کیا۔ اُس نے ثنائیت (Dualism) پر تنقید کی اور روح کو ایک خصوصی قسم کا جوہر ماننے کے تصور کو مسترد کیا۔ اُس کے مطابق شعور مادے کی ایک خاصیت ہے جو صرف زندہ اجسام میں خلقی ہے، البتہ اس درست قضیے کو ثابت کرنے کے لیے اُس نے یہ الٰہیاتی دلیل دی کہ خدا نے مادے کو سوچنے کی صلاحیت سے متصف کیا۔

وولٹیئر سترہویں صدی کی الٰہیاتی مابعد الطبیعات کے برعکس فطرت کی سائنسی بنیادوں پر تفتیش و تحقیق پر اصرار کرتا

ہے۔ روح اور خلقی خیالات کی کارتیسی تعلیمات کو مسترد کرتے ہوئے اُس نے مشاہدے اور تجربے کو علم کا منبع قرار دیا اور لاک والی مادیت کا پرچار کیا۔ سیکھنے یا تعلیم کا مقصد معروضی علت (مسببیت) یا Causality کا مطالعہ کرنا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اُس نے ''مطلق علتوں'' کے وجود کو بھی مانا اور کہا کہ تجربہ ''اعلیٰ ترین استدلال'' اور کائنات کے ''معمار'' کے ممکنہ وجود کی جانب اشارہ کرتا ہے۔

وولٹیئر کے سماجی سیاسی خیالات واضح طور پر جاگیرداری مخالف تھے۔ وہ جاگیرداری کے خلاف لڑا، قانون کی نظروں میں سب کے برابر ہونے کا پرچار کیا اور جائیداد پر ٹیکس لگانے، آزادیٔ اظہار وغیرہ کا مطالبہ کیا۔ لیکن اُس نے نجی ملکیت پر تنقید کو اس بنیاد پر مسترد کیا کہ معاشرے کا امیر اور غریب کے درمیان منقسم رہنا ناگزیر ہے۔ اُس کے مطابق ریاست کی موزوں ترین صورت ایک آئینی امراشاہی تھی جس کا حکمران روشن خیال ہونا ضروری تھا۔ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں وہ جمہوریہ کو ریاست کی بہترین صورت خیال کرنے لگا۔

اپنی تاریخی تحریروں میں وولٹیئر نے معاشرے کے ارتقا کے بارے میں بائبلی اور مسیحی نقطۂ نگاہ کو تنقید کا نشانہ بنایا اور انسانی تاریخ کی ایک تصویر پیش کی۔ ''فلسفۂ تاریخ'' (یہ اصطلاح اُسی کی ایجاد ہے) کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ معاشرہ منشائے ایزدی سے جداگانہ طور پر ترقی کرتا ہے۔ لیکن اُس نے تاریخی تبدیلی کو تصوراتی لحاظ سے بیان کیا، مثلاً یہ کہ خیالات میں تبدیلیاں تاریخی تبدیلیوں کی وجہ بنتی ہیں۔ مذہبی تعصبیت اور کٹریت کے خلاف وولٹیئر کی جدوجہد بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اُس نے مسیحیت کو اپنے طنز کا مرکزی نشانہ بنایا اور کیتھولک کلیسیا کو ترقی کا دشمن قرار دیا۔

اِن سب باتوں کے باوجود وہ الحاد پرستی کو قبول نہ کر پایا۔ خدا کے کسی اوتار کے امکان کو مسترد کرتے ہوئے بھی اُس نے کہا کہ ایک انتقام پرور دیوتا کا تصور عوام میں قائم رکھنا چاہیے۔ وولٹیئر کے نکتۂ نظر میں طبقاتی حدود اس نکتۂ نظر کی وجہ ہیں۔

ڈیوڈ ہیوم

پیدائش:	7 مئی 1711 عیسوی
وفات:	25 اگست 1776 عیسوی
ملک:	سکاٹ لینڈ
اہم کام:	''انسانی فطرت کے بارے میں''

''خوب صورتی چیزوں کا خاصہ نہیں۔ یہ صرف ان کو غور وفکر کرنے والے ذہن میں موجود ہوتی ہے۔''

ہیوم

ڈیوڈ ہیوم

سکاٹش مورخ اور فلسفی ڈیوڈ ہیوم نے دو مکاتب یعنی تشکیکیت اور تجربیت کو متاثر کیا۔ وہ 7 مئی 1711ء کو ایڈنبرگ میں پیدا ہوا۔ اُس نے پہلے گھر میں اور پھر ایڈنبرگ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اور 12 سال کی عمر میں میٹرک کر لیا۔ اُس کی صحت کافی خراب تھی۔ وہ برسٹول کے ایک بزنس ہاؤس میں کچھ عرصہ کام کرنے کے بعد فرانس چلا گیا۔

1734ء سے 1737ء تک ہیوم قیاسی (Speculative) فلسفہ کے مسائل میں منہمک رہا اور اسی عرصہ کے دوران اپنا اہم ترین فلسفیانہ مقالہ ''انسانی فطرت کے بارے میں'' لکھا جو اُس کی فکر کا جوہر پیش کرتا ہے۔ اہمیت کے باوجود اس کام کو لوگوں نے نظر انداز کر دیا اور خود ہیوم نے بھی اسے ''مردہ بچہ'' قرار دیا۔ اُس کی بعد کی تحریریں نسبتاً آسان فہم مضمون یا ڈائیلاگ کی صورت میں تھیں جنہیں اُس کے دور میں مقبولیت حاصل ہوئی۔

مقالے کی اشاعت کے بعد ہیوم بیروک شائر میں اپنی خاندانی جاگیر پر واپس آ گیا؛ وہاں اُس نے اخلاقیات اور سیاسی معیشت کے مسائل پر توجہ دی اور سلسلہ وار مضامین لکھے جنہیں فوری کامیابی ملی۔ وہ ایڈنبرگ یونیورسٹی میں بطور معلم ملازمت حاصل کرنے میں ناکام رہا جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ اُسے ایک مذہبی مشکک خیال کیا جاتا تھا۔ اُس کے ''انسانی تفہیم کے بارے میں فلسفیانہ مضامین' 1748ء میں منظرِ عام آئے۔ یہ کتاب اصل میں مقالے کا ہی نچوڑ تھی۔

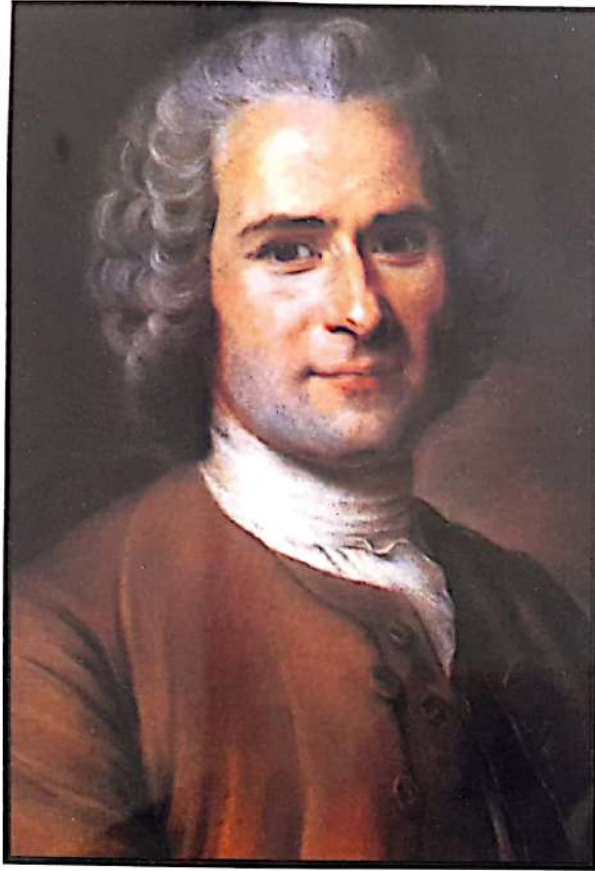
1751ء میں ہیوم نے ایڈنبرگ میں رہائش اختیار کر لی۔ 1752ء میں اُس کی ''سیاسی نصائح'' شائع ہوئی اور اگلے برس ایڈنبرگ میں ہی ایڈوکیٹس لائبریری کا لائبریرین بنا۔ یہاں بارہ سالہ قیام کے دوران اُس نے ہسٹری آف انگلینڈ (6 جلدیں) پر کام کیا۔ 1752ء سے 1765ء تک وہ پیرس میں برطانوی سفیر کا سیکرٹری رہا اور روسو کا دوست بنا۔ وہ روسو کو واپس انگلینڈ لایا۔ تاہم، تادیبی کارروائی کے خوف میں مبتلا روسو نے اُسے اپنے خلاف سازش میں ملوث قرار دیا اور دونوں کی دوستی ختم ہو گئی۔ ہیوم 25 اگست 1776ء کو ایڈنبرگ میں فوت ہو گیا۔

ہیوم کے فلسفیانہ نکتۂ نظر پر برطانوی فلسفیوں جان لاک اور جارج برکلی کے اثرات واضح ہیں۔ ہیوم اور برکلی دونوں نے منطق (یا استدلال) اور حسیات کے درمیان فرق کیا۔ تاہم، ہیوم ایک قدم آگے بڑھا اور ثابت کرنے کی کوشش کی کہ منطق اور منطقی آرا محض ممتاز احساسات یا تجربات کی روایتی ربطگیاں ہیں۔

ہیوم کے مطابق علم کا مقصد ہستی کی تفہیم نہیں بلکہ عملی زندگی میں رہنمائی کرنے کی قابلیت ہے۔ اُس کی نظر میں مستند علم کا واحد موضوع ریاضی ہے۔ مطالعہ کے دیگر تمام معروضات کا تعلق ایسے امور سے ہے جنہیں منطقی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا اور جنہیں صرف تجربے سے مستنبط کرنا ہی ممکن ہے۔ وجود کے بارے میں تمام آرا کا ماخذ بھی تجربہ ہے جسے عینیت پسند

حوالے سے سمجھنا چاہیے۔ اُس کی نظر میں حقیقت محض ''تاثرات'' (Impressions) کا ایک دھارا ہے جس کی علتیں غیر معلوم اور نا قابل معلوم ہیں۔ اُس نے معروضی دنیا کی ہستی یا عدم وجود کے مسئلے کے نا قابل حل پایا۔ تجربے کے ذریعے قائم کردہ اساسی تعلقات میں سے ایک علت اور معلول کا تعلق ہے۔ اسے بصیرت اور مذہبی تجزیے اور ثبوت کے ذریعہ مستنبط کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایک مظہر دوسرے سے پہلے ہو تو یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اول الذکر علت اور موخر الذکر معلول ہے۔ حتیٰ کہ زماں میں واقعات کی اکثر تکرار بھی اُس مخفی قوت کا علم نہیں دیتی جس کے تحت ایک چیز دوسری کو پیدا کرتی ہے۔ تاہم، لوگ ماضی کی کسی مخصوص چیز کے طرزِ عمل سے مستقبل کی بھی ویسی ہی چیزوں کے متعلق نتائج اخذ کرنے پر مائل ہیں۔ وہ محض عادت کے زیرِ اثر اس قسم کا استنباط (Inference) کرتے ہیں۔ چنانچہ ہیوم نے علیت (Causality) کے معروضی کردار سے انکار کیا۔ اُس کے مطابق ہمارے تاثرات کا دھارا مطلق طور پر بے ربط نہیں: کچھ چیزیں ہمیں روشن، بین اور مستحکم نظر آتی ہیں، اور عملی زندگی کے لیے اتنا ہی کافی ہے۔ بس اتنا سمجھنا لازمی ہے کہ تیقن کا منبع نظری (تھیوریٹیکل) علم نہیں بلکہ ایمان ہے۔

اخلاقیات کے شعبے میں ہیوم نے افادیت (Utilitarianism) کا نظریہ تشکیل دیا اور افادیت کو اخلاقیات کی کسوٹی قرار دیا۔ اُس کے خیال میں درست اور غلط کا تصور منطقی نہیں بلکہ آپ کی اپنی مسرت کے حوالے سے اُبھرتا ہے۔ اعلیٰ ترین اخلاقی اچھائی دردمندی اور معاشرے کی عمومی بہبود کے لیے بے لوث خدمت ہے۔ یہ نیکی انفرادی مسرت کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ مذہبی فلسفہ میں اُس نے خود بس یہ تسلیم کرنے تک ہی محدود رکھا کہ کائنات میں ترتیب کی علتیں منطق کے ساتھ کچھ شباہت رکھتی ہیں، لیکن خدا پر یقین کے تمام دینیاتی اور فلسفیانہ عقائد کو مسترد کر دیا۔ تاریخی تجربے پر بات کرتے ہوئے اُس نے اخلاقیات اور سول زندگی پر مذہب کے بداثرات کو تسلیم کیا۔ وہ بطور مورخ جنگوں اور ریاستی کارروائیوں کو زمانی ترتیب میں بیان کر دینے کی بجائے اُن معاشی اور عقلی قوتوں کو بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے جنہوں نے اُس کے ملک کی تاریخ میں اہم کردار ادا کیا۔ اُس کی ''ہسٹری آف انگلینڈ'' کو کئی برس تک ایک کلاسیک کا درجہ حاصل رہا۔

ہیوم کی تشکیکیت بورژوازی کے افادیت پسندانہ اور منطقی نظریۂ دنیا کی نظری بنیاد بن گئی۔ اُس کی معاشی تھیوری نے سکاٹش فلسفی اور معیشت دان ایڈم سمتھ پر اثرات مرتب کیے۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ امارت کا دارومدار دولت پر نہیں بلکہ اشیا پر ہے۔ اُس نے معاشیات پر سماجی حالات کے اثرات کو تسلیم کیا۔ اُس کی لاادریت (Agnosticism) نے ہم عصر عینیت پر گہرے اثرات ڈالے۔ یہ نوثبوتیت (Neo-Positivism) کے مرکزی نظریاتی ماخذوں میں سے ایک بن گئی۔

ژاں ژاکس رُوسو

پیدائش: 28 جون، 1712ء
وفات: 2 جولائی، 1778ء
ملک: فرانس
اہم کام: ''معاہدۂ عمرانی''

”آزادلوگ یہ مقولہ یادرکھتے ہیں کہ آزادی حاصل کرنا ممکن ہے لیکن یہ ایک بار کھو جائے تو کبھی واپس نہیں ملتی۔“

روسو

ژاں ژاکس رُوسو

فرانسیسی فلسفی، مصنف اور سیاسی نظریہ ساز ژاں ژاکس روسو عہدِ روشن خیالی کے نہایت فصیح اللسان اہلِ قلم میں سے ایک ہے۔ وہ جدید فلسفیوں کے درمیان سب سے کم اکیڈمک اور متعدد حوالوں سے موثر ترین تھا۔ اُس کی فکر عہدِ استدلال کے اختتام کی عکاس ہے۔ اُس نے سیاسی اور اخلاقی سوچ کو نئی راہوں پر ڈالا اور فنونِ لطیفہ کے ذوق پر اثرات مرتب کیے۔

روسو 28 جون 1712ء کو جنیوا میں پیدا ہوا اور خالہ کے پاس پرورش پائی کیونکہ ماں زچگی کے دوران ہی مر گئی تھی۔ 13 برس کی عمر میں اُس نے ایک منبت کار کے پاس کام سیکھنا شروع کیا، لیکن تین سال بعد بھاگ گیا اور ایک دولت مند و مخیّر خاتون مادام لوائزے ڈی وارنز کا سیکرٹری اور مصاحب بنا۔ 1742ء میں وہ پیرس گیا اور موسیقی کے اُستاد کی حیثیت میں روزی کمانے لگا۔ اُس نے سیاسی سیکرٹری کے طور پر بھی کام کیا۔ فرانسیسی فلسفی ڈینس دیدرو کے ساتھ اُس کی گہری دوستی ہو گئی اور جس نے اُسے فرانسیسی انسائیکلوپیڈیا کے لیے موسیقی پر مضامین لکھنے کو کہا۔ روسو نے میوزک کے ساتھ ساتھ اپنا ایک اوپیرا ”مکار آدمی“ (1752ء) بھی لکھا۔ اُسے دربار میں اس قدر پسند کیا جانے لگا کہ ایک فیشن ایبل موسیقار کے طور پر آسان زندگی گزار سکتا تھا، لیکن شاید اپنے کیلونسٹ خون کے زیرِ اثر اُس نے اس طرح کی دنیاوی شہرت کو مسترد کر دیا۔ درحقیقت 37 برس کی عمر میں وہ ”بصیرت“ حاصل کر چکا تھا۔ اپنی کتاب ”اعترافات“ میں وہ بتاتا ہے کہ ”ایک خوفناک جھماکے“ کے ساتھ اُس کے ذہن میں خیال آیا کہ جدید ترقی نے انسان کو بہتر بنانے کی بجائے بگاڑ دیا ہے۔ اُس نے اِسی بصیرت کی پیروی میں اپنا پہلا اہم مضمون "A Discourse on Science and Arts" (1750ء) لکھا جس میں وہ کہتا ہے کہ کرۂ ارض پر انسانی زندگی کی تاریخ انحطاط کی تاریخ ہے۔ یہ تحریر اُس کی آئندہ تمام تحریروں کی پیش بندی کرتی ہے۔ وہ زندگی بھر بار بار یہ خیال پیش کرتا رہا کہ انسان فطرتاً اچھا ہے لیکن معاشرے اور تہذیب نے اُسے خراب کر دیا۔ اُس کی مراد یہ نہیں کہ معاشرہ اور تہذیب خلقی طور پر بری ہیں، بلکہ اِن دونوں نے غلط روش اختیار کر لی اور پیچیدہ ہونے کے ساتھ ساتھ نقصان دہ ثابت ہوتی گئیں۔ اُس سے پہلے کئی رومن کیتھولک مصنفین بھی قرونِ وسطیٰ کے بعد یورپی ثقافت کے اختیار کردہ رجحان سے نفرت کا اظہار کر چکے تھے۔

موسیقی میں روسو کی حیثیت ایک نجات دہندہ ایسی تھی۔ اُس نے موسیقی میں آزادی پر زور دیا اور کہا کہ اطالوی موسیقاروں کی پیروی کرنی چاہیے۔ اِس کام میں اُسے Rameau کی نسبت زیادہ کامیابی حاصل ہوئی۔ اُس نے لوگوں کے رویے بدل کر رکھ دیے۔ اپنے اوپیرا "The Village Sage" کی کامیابی کے باوجود روسو نے محسوس کیا کہ وہ تھیٹر کے لیے کام جاری نہیں رکھ سکتا، اور اپنی تمام توانائیاں ادب اور فلسفہ میں لگانے کا فیصلہ کر لیا۔

جنیوا میں گزارے ہوئے بچپن کے دوران حاصل کردہ کیلونسٹ تعلیمات اپنا رنگ دکھانے لگیں۔ اُس نے کیتھولک ازم کو مسترد کیا۔ اور پروٹسٹنٹ کلیسیا میں دوبارہ شمولیت اختیار کرنا چاہی۔ دریں اثنا اُسے ایک محبوبہ بھی مل گئی تھی: ایک اَن پڑھ دھوبن تھریسے۔ وہ اِس لڑکی کو اپنے ساتھ جنیوا لے آیا، مگر کیلونسٹ برادری میں داخلے کی راہ میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہوئی۔ اُس کی ادبی شہرت نے اُسے ثقافت کے امین شہر کے لیے قابلِ قبول بنا دیا تھا۔ اسی زمانے میں روسو نے اپنا دوسرا مضمون "Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Mankind" (1755ء) لکھا۔ وہ اس مضمون میں دو قسم کی نابرابریوں کے درمیان تمیز کرتا ہے — فطری اور مصنوعی۔ پہلی نابرابری کا ماخذ طاقت، ذہانت وغیرہ ہیں۔ جبکہ دوسری نابرابری معاشروں کے دساتیر کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ موخر الذکر قسم کی نابرابری ہی اُس کا اصل موضوع ہے۔

موزوں ''سائنسی تفتیشی طریقۂ کار اختیار کرتے ہوئے وہ کرۂ ارض پر انسانی زندگی کے اولین ادوار کی وضاحت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ اصل انسان ایک سماجی وجود نہیں بلکہ ایک تنہا رہنے والی ہستی تھا۔ اس حد تک وہ ہوبز کے تصورِ فطرت سے مطابقت رکھتا ہے۔ یاسیت پسندانہ انگلش نظریے کے برعکس روسو نے کہا کہ اصل انسان صحت مندانا، توانا، مسرور، اچھا اور آزاد تھا۔ انسان میں برائیاں اُس وقت پیدا ہوئیں جب معاشروں نے تشکیل پائی۔

یوں روسو نے فطرت کو بری کرتے ہوئے معاشرے کو برائیوں کا ماخذ قرار دیا۔ اُس کے مطابق برائیوں کو جنم دینے والے جذبات فطری حالت میں بمشکل ہی موجود ہیں۔ معاشروں کا آغاز اُس وقت ہوا جب انسانوں نے اپنے لیے اولین جھونپڑے بنائے اور یوں مردوں اور عورتوں کے ایک ساتھ رہنے کی صورت بنی۔ یوں خاندان اور پڑوسی کا تصور پیدا ہوا۔ یہ نوخیز معاشرہ انسانی تاریخ کا عہدِ زریں تھا۔ پڑوسی آپس میں صلاحیتوں اور کارناموں کا موازنہ کرنے لگے اور نابرابری کی جانب پہلا قدم اُٹھا۔ انسان نے احترام اور ادب کا تقاضا کیا؛ اُن کی معصوم محبت ذات فخر میں بدل گئی کیونکہ ہر انسان کسی دوسرے جیسا بننے کا خواہش مند تھا۔

ملکیت کے آغاز نے نابرابری کی جانب ایک قدم مزید آگے بڑھایا کیونکہ اب جائیداد کو تحفظ دینے کے لیے قانون اور حکومت کا قیام لازمی ہو گیا۔ وہ ملکیت کے ''مہلک'' تصور پر گریہ کرتے ہوئے اُس دور کا ذکر کرتا ہے کہ جب زمین کسی کی بھی نہیں تھی۔ بعد میں مارکس اور لینن جیسے انقلابیوں کو روسو کے اس نکتۂ نظر سے تحریک ملی، لیکن خود روسو کا ہرگز یہ خیال نہیں تھا کہ ماضی کے دساتیر کو کسی بھی طرح غیر موثر اور منسوخ کیا جا سکتا ہے؛ کسی عہدِ زریں کی جانب واپسی کا کوئی خواب اُس کے ہاں نہیں ملتا۔

افلاطون کی طرح روسو کا یہی خیال تھا کہ منصفانہ معاشرہ وہ ہے جس میں ہر کسی کو اپنا درست مقام ملے۔ لہٰذا اُس نے ''معاہدۂ عمرانی'' (دی سوشل کنٹریکٹ، 1762ء) لکھی اور کہا کہ انسان مستقبل میں اپنی آزادی کو بحال کر سکتے ہیں۔ اُس نے جنیوا کو ہی ماڈل بنایا — وہ جنیوا جس کا تصور کیلون نے کیا تھا۔

معاہدۂ عمرانی کا آغاز اس پُرجوش جملے سے ہوتا ہے، ''انسان آزاد پیدا ہوا، لیکن وہ ہر کہیں پابہ زنجیر ہے۔'' روسو کہتا

ہے کہ انسان کو زنجیروں کی ضرورت نہیں۔ اگر ایک مہذب معاشرے یا ریاست کی بنیاد حقیقی معاہدۂ عمرانی پر رکھی جا سکے تو انسانوں کو اپنی خود مختاری کے بدلے میں ایک بہتر قسم کی آزادی ملے گی — یعنی حقیقی سیاسی یا جمہوریائی آزادی۔ اس قسم کی آزادی کا راز خود پر لاگو کردہ قانون کی اطاعت میں پوشیدہ۔

اگرچہ روسو نے انفرادی آزادی کے لیے اور کلیسیا ریاست کی مطلق العنانیت کے خلاف مغربی یورپ کی تحریک میں بھرپور حصہ ڈالا، مگر اُس کا ریاست کو لوگوں کے مجرد ارادے کی تجسیم سمجھنے کے تصور اور سیاسی و مذہبی ضوابط کے سختی سے نفاذ پر اصرار کو کچھ مورخین نے استبدادی آئیڈیالوجی کا منبع قرار دیا۔ روسو کے نظریۂ تعلیم نے بچوں کی پرورش کے ایسے طریقوں کی جانب مائل کیا جن میں نفسیاتی پہلو غالب تھا، اور جرمن معلم فریڈرک فروبل، سوئس ماہرِ تعلیم جوہان ہائنرخ اور جدید تعلیم کے دیگر معماروں پر اثرات مرتب کیے۔ ارسطو کی تحریروں نے اُنیسویں صدی کی ابتدا میں ادب و فلسفہ میں رومانسزم پر بھی عمیق اثر ڈالا۔ بیسویں صدی کے نفسیاتی ادب، نظریۂ تحلیل نفسی اور وجودیت پر بھی اُس کی چھاپ ہے۔ آزاد ارادے پر اصرار، ازلی گناہ کے عقیدے سے انکار اور تجزیے کے بجائے تجربے کے لیے حصول علم کی حمایت نے بعد میں آنے والے مفکرین کے ذہن میں جگہ پائی۔

ڈینس دِیدرو

پیدائش:	5 اکتوبر 1713 عیسوی
وفات:	1784 عیسوی
ملک:	فرانس
اہم کام:	''دی انسائیکلوپیڈیا''

''انسان اس وقت تک آزادنہیں ہوسکتا جب تک آخری بادشاہ کو آخری پادری کی انتڑیوں سے پھانسی نہ دے دی جائے۔''

ڈینس دیدرو

ڈینس دِیدرو

فرانسیسی انسائیکلو پیڈسٹ اور فلسفی ڈینس دیدرو نے ناول، مضامین، ڈرامے اور فن و ادب پر تنقید لکھی۔ اُس نے اور والٹیئر نے معاصر سماجی فکر پر گہرے اثرات ڈالے۔ ڈینس دیدرو 5 اکتوبر 1713ء کو Langres کے مقام پر پیدا ہوا اور یسوعیوں کے پاس تعلیم حاصل کی۔ وہ 1734 میں پیرس گیا اور ایک نکمے اتالیق کے پاس دس برس تک پڑھتا رہا۔ اُس کا پہلا سنجیدہ کام "Pensees Philosophiques" (1746ء) جعلی نام سے شائع ہوا جس میں اپنا توحیدی (deist) فلسفہ بیان کیا۔ 1747ء میں اُسے افرائیم چیمبرز کے انگلش ''سائیکلو پیڈیا'' کا فرانسیسی ترجمہ ایڈٹ کرنے کو کہا گیا۔ دیدرو نے ایک ریاضی دان جین لارونڈ کے ساتھ مل کر اس پروجیکٹ کو ایک وسیع، نئے اور 35 جلدوں پر مشتمل ''انسائیکلو پیڈیا'' میں بدل دیا۔

اپنے دور کے مشہور ترین اہلِ قلم (بشمول والٹیئر اور مونٹیسکیو) کے ساتھ مل کر تشکیکیت پسند اور استدلالی دیدرو نے انسائیکلو پیڈیا کو کلیسیائی حاکیت اور توہمات، بنیاد پرستی، رجعت پسندی اور نیم جاگیردارانہ سماجی صورتوں کے خلاف بطور پراپیگنڈا استعمال کیا۔ نتیجتاً دیدرو اور اس کے ساتھ کلیسیائی اور شاہی مخاصمت کا نشانہ بن گئے۔ 1759ء میں انسائیکلو پیڈیا کی پہلی دس جلدیں ضبط کرنے اور مزید کی اشاعت روک دینے کا حکم جاری ہوا۔ پھر بھی دیدرو نے باقی کی جلدوں پر کام جاری رکھا اور انہیں خفیہ طور پر چھپوا بھی دیا۔ 17 جلدیں 1765ء میں مکمل ہوئیں۔

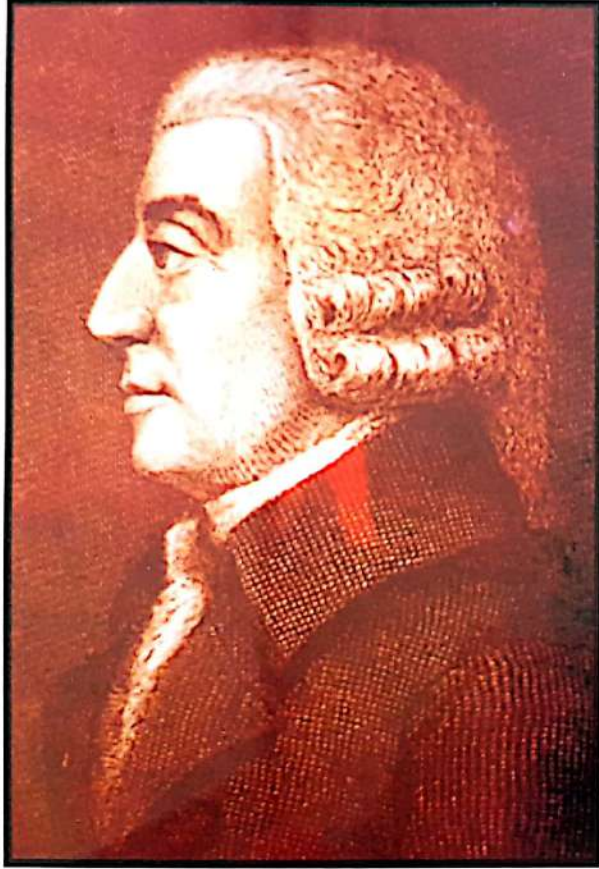
دیدرو نے خدا پرستی اور اخلاقی عینیت سے جلد ہی پیچھا چھڑا لیا اور مادیت و ملحدیت کی جانب راغب ہوا۔ فطرت کے متعلق اپنے مشینی قسم کے مادیت پسندانہ نکتۂ نظر میں اُس نے جدلیات کے کچھ عناصر بھی شامل کیے، مثلاً مادے اور حرکت کے درمیان تعلق، فطرت میں جاری عوامل کے ربط اور فطرت میں صورت کی ابدی تبدیلی۔ دیدرو نے مادے کی ہمہ گیر معقولیت (Sensibility) کے تصور سے نمٹتے ہوئے یہ وضاحت کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح مادی ذرات کی مشینی انداز میں حرکت مخصوص محسوسات کو جنم دے سکتی ہے۔ اس نکتۂ نظر کو ترقی دینے میں اُس نے نفسیاتی سرگرمیوں کا ایک مادیت پسندانہ نظریہ پیش کیا، اور یوں ریفلیکسز کے بارے میں آئندہ تعلیمات کی پیش بینی کر دی۔ اُس کے مطابق انسان اور جانور محسوس کرنے اور یاد رکھنے کی اہلیت کے حامل آلات ہیں۔ وہ سوچ کی خود روی کے عینیت پسندانہ تصور کو مسترد کرتا ہے۔ تمام استدلال کا ماخذ فطرت میں ہے، اور ہم محض تجربے کے ذریعے معلوم مظاہر کو رجسٹر کرتے ہیں جن کے درمیان ایک لازمی یا رسمی تعلق ہے۔

دیدرو یہ تسلیم نہیں کرتا کہ ہمارے احساسات چیزوں کا عکس ہیں: احساسات اور اُن کی خارجی علتوں کے درمیان

مشابہت بالکل تصورات اور اُن کی تحریری صورت کی مشابہت جیسی ہے۔ اُس نے لاک کا اولین اور ثانوی خصوصیات کا نظریہ قبول کیا، لیکن زور دیا کہ ثانوی خصوصیات بھی معروضی ہیں۔ اُس نے فرانسس بیکن کے اس عقیدے کو ترقی دی کہ تجربے سے حاصل ہونے والا علم محض سچائی کے ادراک کی خواہش کا نتیجہ نہیں، بلکہ اس کی وجہ انسان کی طاقت کو بڑھانا اور کامل بنانا ہے۔ یوں اُس نے سوچ اور تفہیم کی ترقی میں ٹیکنالوجی اور صنعت کے کردار کو اہمیت دی۔ اُس کے مطابق تجربہ اور مشاہدہ ادراک کے طریقے اور رہنما تھے۔ سوچ انہی کے ذریعے علم حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہے — وہ علم جو مکمل طور پر مستند تو نہیں لیکن نہایت قیاسی ضرور ہے۔

جاگیردارانہ مذہبی آئیڈیالوجی کا تدارک کرنے کی نیت سے ترتیب دی گئی انسائیکلوپیڈیا دیدرو کی شناخت بن گئی۔ مواد میں ترقی پسندانہ عنصر کی حامل انسائیکلوپیڈیا کا لہجہ عسکریت پسندانہ ہے۔ اس میں نئے نظریات کی اشاعت اور بے جان خیالات، تعصبات اور عقائد پر تنقید ساتھ ساتھ موجود ہے۔

دیدرو نے حقیقت پسندی کی ایک نئی جمالیات وضع کی اور خیر و خوب صورت کے اتحاد کا دفاع کیا؛ اُس نے اپنی جمالیات کے اصولوں کو اپنے ناولوں اور ڈراموں میں رچانے کی کوشش کی۔ لیکن اِن سب باتوں کے باوجود دیدرو سماجی مظاہر کے متعلق اپنے خیالات میں عینیت پسند ہی رہا۔ جاگیردانہ مطلق العنانیت کے ساتھ لڑتے ہوئے اُس نے روشن خیال بادشاہت پر مبنی سیاسی نظام کی حمایت کی۔ وہ روس کی روشن خیال ملکہ کیتھرائن کی سرپرستی حاصل کرنے میں کامیاب ہوا اور یورپ میں روشن خیالی کے مفکرین پر عمیق اثرات ڈالے۔

انسائیکلوپیڈیا کو بجا طور پر ''اشرافیہ اور کلیسیا کے اندر موجود طفیلیوں پر ایک سوچا سمجھا کاری وار'' کہا گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کام نے 1789ء میں فرانس میں بپا ہونے والے انقلاب کی قوتوں کو مضبوط کیا۔ لیکن یہ کتاب ہنوز سترھویں صدی کی ایک یادگار ہے اور آج ہمارے لیے اس کا مواد بمشکل ہی قابل قدر ہے۔ بس اس کی تاریخی اہمیت ضرور ہے۔ بہرحال یہ اپنے دور کی ایک شان دار فلسفیانہ کاوش تھی۔

اَیڈم سمتھ

پیدائش: 5 جون 1723 عیسوی
وفات: 17 جولائی 1790 عیسوی
ملک: سکاٹ لینڈ
اہم کام: ''دولت اقوام''

''کوئی بھی شکایت رقم کی قلت کی شکایت سے زیادہ عام نہیں۔''

ایڈم سمتھ

ایڈم سمتھ

ماہر معیشت اور فلسفی ایڈم سمتھ اپنی کتاب ''دولت اقوام'' کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے جو سرمائے کی نوعیت اور یورپی اقوام کے درمیان صنعت اور تجارت کی تاریخی ترقی کے مطالعہ کی اولین سنجیدہ کوشش تھی۔ سمتھ سکاٹ لینڈ میں Kirkcaldy کے مقام پر 5 جون 1723ء کو پیدا ہوا اور گلاسکو و آکسفورڈ یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی۔ 1748ء سے 1751ء تک اُس نے ایڈنبرگ میں علم البدائع اور Belles-lettress (خوش اسلوب ادب) پر لیکچرز دیے۔ اِس عرصہ کے دوران وہ سکاٹش فلسفی ڈیوڈ ہیوم کا قریبی دوست بن گیا اور یہ دوستی 1776ء میں ہیوم کی وفات تک قائم رہی۔ سمتھ کی اخلاقی اور معاشی تھیوریز کی ترقی میں یہ تعلق بہت اہم ثابت ہوا۔

1751ء میں سمتھ گلاسگو یونیورسٹی میں منطق اور اگلے سال اخلاقی فلسفے کا پروفیسر تعینات ہوا۔ بعد میں اُس نے اپنے لیکچرز میں پیش کردہ اخلاقی تعلیمات کو منظم انداز میں لکھ کر "Theory of Moral Sentiments" (1759ء) کی شکل میں شائع کیا۔ 1763ء میں اُس نے یونیورسٹی سے استعفیٰ دیا اور ایک ڈیوک کے پاس اتالیق کی ملازمت کر لی۔ وہ ڈیوک کے ہمراہ فرانس اور سوئٹزر لینڈ کے 18 ماہ طویل دورے پر بھی گیا۔ سمتھ کی ملاقات اور دوستی Physiocratic مکتبۂ فکر کے سرکردہ فلسفیوں سے ہوئی جنہوں نے فطری قانون دولت اور نظم کی بالادستی کو اپنے سیاسی و معاشی نظریات کی بنیاد بنایا تھا۔ اُسے خاص طور پر فرانسیسی فلسفیوں فرانسوئز Quesnay اور رابرٹ ژاکس ترگوٹ نے متاثر کیا اور بعد میں اُنہی کے نظریات کی بنیادوں پر اپنے فکری نظام کی عمارت کھڑی کی۔ 1766ء سے 1776 تک سمتھ کرکالڈی میں ہی رہا اور ''دولت اقوام'' (دی ویلتھ آف نیشنز) کے لیے تیاری کرتا رہا۔ 1778ء میں وہ ایڈنبرگ کا کمشنر آف کسٹمز بنا اور موت تک اِسی عہدے پر کام کیا۔

ایڈم سمتھ کی ''دولت اقوام'' معاشی فکر کی تاریخ میں سیاسی معیشت کے مطالعہ کو سیاسی سائنس، اخلاقیات اور قانون کے متعلقہ شعبوں سے الگ کرنے کی اولین سنجیدہ کوشش تھی۔ اس میں معاشی دولت پیدا ہونے اور تقسیم ہونے کا عوامل کا بہت گہرائی میں تجزیہ کیا اور یہ دکھایا گیا ہے کہ تمام آمدنی کے اساسی ذرائع لگان (Rent)، اُجرتیں اور منافع ہیں۔

''دولتِ اقوام'' کا مرکزی قضیہ یہ ہے کہ حکومتی عدم مداخلت اور آزاد تجارت کے حالات میں دولت کی پیداوار و تقسیم کے لیے سرمایہ کا بہترین استعمال ہوتا ہے۔ سمتھ کے خیال میں اشیا کی پیداوار اور تبادلے کو مہمیز لگائی جا سکتی ہے، اور اس کے نتیجہ میں معیار حیات بہتر ہوتا ہے۔ لیکن اس کام کے لیے نجی صنعتی وتجارتی مالکان کا حکومتوں کے کم سے کم اختیار میں ہونا لازمی ہے۔ حکومتی عدم مداخلت کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے سمتھ نے ''غیر مرئی ہاتھ'' (Invisible hand) کا

اصول پیش کیا۔ یعنی ہر شخص اپنی بھلائی کی جستجو میں (ایک غیر مرئی ہاتھ کی راہنمائی میں) سب کے لیے فلاح ممکن بنائے۔ چنانچہ آزادانہ مقابلے میں حکومت کی کوئی بھی مداخلت نقصان دہ ہوگی۔

سیاسی معیشت کے بارے میں ایک عظیم تصنیف کے طور پر دولتِ اقوام کی زبردست شہرت کے باوجود یہ درحقیقت "The Theory of Moral Sentiments" سے شروع ہونے والے نکتۂ نظر کی ہی مفصل صورت ہے۔ سمتھ نے جس اصل مسئلے پر سوچ و بچار کی وہ یہ ہے کہ جذبات اور ''غیر جانبدار تماشائی'' کے درمیان داخلی کشمکش تاریخی عمل میں کس طرح کارفرما ہے۔ ''اخلاقی جذبات کی تھیوری'' ہی اُسے فلسفیوں کی اس فہرست میں شامل ہونے کا حق دار بناتی ہے۔

اپنے اُستاد Hutcheson اور متعدد سابق سکاٹش فلسفیوں کی طرح ایڈم سمتھ بھی اس سوال میں خصوصی دلچسپی رکھتا تھا: اخلاقی فیصلے دینے کی قابلیت کیا ہے — بشمول اپنے طرزِ عمل کے مطلق فیصلوں کے — جبکہ ذاتی تحفظ اور مفاد کے جذبات غالب نظر آتے ہیں؟ سمتھ کا جواب یہ ہے کہ ہم میں سے ہر فرد کے اندر ایک ''داخلی آدمی'' موجود ہے جو ''غیر جانب دار تماشائی'' کا کردار ادا کرتے ہوئے ایک ناقابلِ نظر انداز آواز میں ہمارے اپنے اور دوسروں کے افعال کو منظور یا مسترد کرتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، ایڈم سمتھ اس مسئلے سے نبرد آزما تھا کہ جبلتی تحریکات سپر ایگو (فوق الانا) کے ذریعہ معاشرتی صورت کیسے اختیار کرتی ہیں۔

سمتھ نے انسانوں کو ایسی مخلوقات کے طور پر دیکھا جو جذبات سے تحریک یافتہ ہیں، مگر ساتھ ہی ساتھ اپنے استدلال کی قابلیت اور ہمدردی کی اہلیت کے ذریعہ خود کو محدود اور منضبط بھی کرتی ہیں۔

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ محققین کافی عرصہ تک اس بارے میں بحث کرتے رہے ہیں کہ ''اخلاقی جذبات کی تھیوری'' نے ''دولتِ اقوام'' میں ترقی یافتہ صورت اختیار کی یا پھر یہ اُس سے متضاد ہے؟ ایک سطح پر تو سماجی اخلاقیات کے نظریے اور دولتِ اقوام میں بیان کردہ اقتصادی نظام کی غیر اخلاقی بنیادوں پر تشریح کے درمیان ٹکراؤ نظر آتا ہے۔ لیکن اول الذکر کتاب کو اُس اندازِ عمل کی توضیح کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا ہے جس کے تحت افراد منڈی کے تابع اور طبقہ بند عامل بننے کے لیے سماجی رویہ اختیار کرتے ہیں اور یوں معاشی نظام حرکت میں آتا ہے۔

اگرچہ بعد میں آنیوالے معاشیات دان حضرات نے تاریخی ترقیوں کی روشنی میں اوپر مذکور نظریات کو کافی حد تک تبدیل کر دیا لیکن ''دولت اقوام'' کے کچھ حصے (بالخصوص آمدنی کے ذرائع اور سرمائے کی نوعیت سے متعلق) سیاسی معیشت کے میدان میں تھیوریٹیکل تحقیق کی بنیاد بنے رہے۔ اگرچہ سمتھ اپنے ہم عصروں کے لیے لکھ رہا تھا، لیکن اُس کے علم کی وسعت، واضح انداز میں عمومیت کاری (جنرلائزیشن) اور بے باک نقطہ نظر نے تمام سماجی سائنس دانوں، بالخصوص ماہرین معیشت سے دادو تحسین حاصل کی۔ سمتھ ڈیوڈ ریکارڈو جیسا عمدہ تجزیہ --- نگار یا کارل مارکس جیسی فکر عمق کا حامل نہ ہونے کے باوجود عہد روشن خیالی کا نچوڑ ہے: پُراُمید مگر حقیقت پسند، پُرفکر مگر عملی، کلاسیکی ماضی کا احترام کرنے والا مگر اپنے عہد کی عظیم دریافت یعنی ''ترقی'' کے ساتھ نہایت مخلص۔ بلاشبہ، معاشی و سیاسی فلسفہ کے پہیے کو آگے چلانے میں اُس کا بھی کردار ہے۔

ایمانوئیل کانٹ

پیدائش: 22 اپریل 1724 عیسوی
وفات: 12 فروری 1804 عیسوی
ملک: جرمنی
اہم کام: ''تنقیدِ عقلِ محض''

"ہمارے تمام علم کا آغاز حسیات سے ہوتا ہے، پھر یہ تفہیم میں آگے بڑھتا اور منطق تک پہنچتا ہے۔ لہٰذا کچھ بھی منطق سے بالاتر نہیں۔"

ایمانوئل کانٹ

ایمانوئیل کانٹ

ایمانوئیل کانٹ کو جدید ادوار کا موثر ترین فلسفی خیال کیا جاتا ہے۔ اُس نے یونیورسٹی آف کونگسبرگ سے تعلیم حاصل کی۔ کالج میں اُس نے خاص طور پر کلاسکس کا مطالعہ کیا اور یونیورسٹی میں طبیعات اور ریاضی پڑھتا رہا۔ اپنے باپ کی موت کے بعد اُسے یونیورسٹی کیریئر منقطع کر کے بطور نجی ٹیوٹر روزی کمانا پڑی۔ 1755ء میں ایک دوست کی امداد سے اُس نے سلسلۂ تعلیم دوبارہ شروع کیا اور اپنی ڈاکٹریٹ مکمل کی۔ اگلے 15 برس تک وہ یونیورسٹی میں پڑھاتا اور سائنسی و ریاضی کے موضوعات پر لیکچرز دیتا رہا۔ لیکن اُس نے آہستہ آہستہ فلسفے کی تمام شاخوں کی جانب توجہ کی۔

اگرچہ کانٹ کے لیکچرز اور اس دور میں لکھی ہوئی تحریریں بطور حقیقی فلسفی اُسے شہرت دلانے کا باعث بنیں، مگر وہ 1770ء سے پہلے یونیورسٹی میں چیئر حاصل نہ کر سکا۔ 1770ء میں اُسے منطق اور مابعد الطبیعات کا پروفیسر مقرر کیا گیا۔ اگلے 27 برس تک اُس نے پڑھانا جاری رکھا اور کونگسبرگ میں بہت طلبا اُس کی جانب کھنچنے لگے۔ کانٹ کی غیر راسخ العقیدہ مذہبی تعلیمات، جن کی بنیاد مکاشفہ کی بجائے استدلالیت (Rationalism) پر تھی، نے پروشیا کی حکومت کے ساتھ اُس کا جھگڑا کروا دیا اور 1792ء میں فریڈرک ولیم دوم، شاہِ پروشیا نے اُسے مذہبی موضوعات پر تعلیم دینے یا کچھ لکھنے سے منع کر دیا۔ پانچ سال بعد بادشاہ کی وفات تک کانٹ اس حکم کی اطاعت کرتا رہا اور پھر خود کو آزاد پایا۔ یونیورسٹی سے ریٹائرمنٹ کے ایک سال بعد (1798ء میں) اُس نے اپنے مذہبی نظریات کا ایک خلاصہ شائع کیا۔

کانٹ کے فلسفہ کو کبھی کبھی "تنقیدی فلسفہ" بھی کہا جاتا ہے۔ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد "تنقید عقل محض" (1781ء) میں موجود ہے جس میں وہ انسانی علم کی بنیادوں کا مطالعہ کرتا اور ایک اانفرادی نظریۂ علم تخلیق کرتا ہے۔ دیگر فلسفیوں کی طرف کانٹ نے بھی طریقہ ہائے فکر کو تجزیاتی اور مصنوعی قضیوں (Propositions) میں ممیز کیا۔ ایک تجزیاتی قضیہ وہ ہے جس میں توثیق (Predicate) موضوع کے اندر ہی موجود ہوتی ہے، مثلاً یہ کہنا کہ "کالے گھر گھر ہیں۔" اس قسم کے قضیے کی سچائی عیاں ہے، کیونکہ اس کے متضاد بیان سے قضیہ خود تردیدی یا متناقض (Self-Contradictory) بن جائے گا۔ دوسری طرف مصنوعی یا ترکیبی (Synthetic) قضیے وہ ہیں جن تک خالص تجزیے کے ذریعہ نہیں پہنچا جا سکتا، جیسا کہ یہ بیان "گھر کالا ہے۔" دنیا کے تجربے سے منتج ہونے والے تمام عام قضیے ترکیبی یا مصنوعی ہیں۔

کانٹ کے مطابق قضیوں کو دو دیگر اقسام میں بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے: تجربی اور مقدم، یعنی Empirical اور Priori۔ تجربی قضیوں کا انحصار کلیتاً حسی ادراک پر ہے، لیکن مقدم قضیے ایک اساسی درستگی رکھتے ہیں اور اُن کی بنیاد حسی ادراک پر نہیں۔ قضیوں کی ان دو اقسام کے درمیان فرق کو تجربی "گھر کالا ہے" اور مقدم "دو اور دو چار ہوتے ہیں" کی

صورت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ ''تنقیدِ عقلِ محض'' میں کانٹ کا دعویٰ (Thesis) یہ ہے کہ ترکیبی کو ایک مقدم ادراک بنانا ممکن ہے۔ یہ فلسفیانہ نکتۂ نظر عموماً ماورائیت کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس قسم کا ادراک ممکن ہونے کو بیان کرتے ہوئے کانٹ نے مادی دنیا کی اشیا (Objects) کو بنیادی طور پر ناقابلِ تفہیم خیال کیا۔ منطق کے نکتۂ نظر سے اشیا محض وہ خام مال ہیں جن سے حسیات کی تشکیل ہوئی۔ اشیا کا اپنا کوئی وجود نہیں، اور زمان ومکاں صرف ذہن کے ایک حصے کی حیثیت میں وجود رکھتے ہیں---بطور ''وجدان'' جن سے ادراکات کو ناپا اور پرکھا جاتا ہے۔

کانٹ نے یہ بھی کہا کہ ان ادراکات (Intuitions) کے علاوہ متعدد دیگر مقدم تصورات بھی موجود ہیں جنہیں اُس نے زمروں یا ''کیٹگریز'' کا نام دیا۔ اُس نے کیٹگریز کو چار گروپس میں تقسیم کیا: کمیت (Quantity) سے متعلقہ، جو اتحاد، تکثیریت اور اجتماعیت ہیں؛ کیفیت سے متعلقہ جو حقیقت، تردید یا نفی اور تحدید ہیں؛ نسبت سے متعلقہ، جو جوہر اور اتفاق، علت اور معلول اور باہم دگری (Reciprocity)؛ اور نہج سے متعلقہ، جو امکان، وجود اور لزوم ہیں۔ تجربات اور ادراکات کے متعلق فیصلے مجرد تصورات پر لاگو کرنا ممکن نہیں۔ اگر ایسا کیا جائے تو متضاد قضیوں کے جوڑوں (Antinomies) کی صورت میں تناقضات سے پالا پڑتا ہے جن میں جوڑے کے دونوں ارکان کو درست ثابت کیا جاسکتا ہے۔

''اخلاقیات کی مابعد الطبیعات'' (1797ء) میں کانٹ نے اپنا اخلاقی نظام بیان کیا جس کی بنیاد اس یقین پر ہے کہ منطق یا استدلال حسنِ عمل کے لیے حتمی اتھارٹی ہے۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ کسی بھی قسم کے افعال سرانجام دیتے وقت منطق سے ہدایت یافتہ احساسِ فرض کا حامل ہونا لازمی ہے، اور مصلحت یا محض قانون یا دستور کی مطابقت میں کیا گیا کوئی اقدام اخلاقی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کانٹ نے منطق کے تحت دیے جانے والے احکامات کی دو اقسام بیان کیں: مفروضاتی امر (حکم) جو مخصوص مقصد تک پہنچنے کے لیے ایک طے شدہ اندازِ عمل لاگو کرتا ہے؛ اور دوسرا امرِ مطلق جو ایک ایسا اندازِ عمل بتاتا ہے جو اپنی درستگی اور لازمی پن کی وجہ سے اپنانا ضروری ہے۔ امرِ مطلق کو ہم ضمیر کا حکم بھی کہہ سکتے ہیں۔ کانٹ کے خیال میں یہ اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ اس کی رُو سے کسی شرط یا استثنیٰ کے بغیر ہر شخص پر یہ پابندی عائد ہوتی ہے کہ وہ وہی کرے جو وہ مماثل حالات میں دوسروں کے لیے کرنا لازم سمجھتا ہو۔

کانٹ کے اخلاقیاتی تصورات فرد کی بنیادی آزادی پر اُس کے یقین کا منطقی نتیجہ ہیں۔ یہ اخلاقیاتی تصور ''تنقیدِ عقلِ محض'' میں بیان کیے گئے ہیں۔ وہ اِس آزادی کو انارکی کی لاقانون آزادی نہیں سمجھتا تھا۔ اُس کے خیال میں یہ خود اختیاری کی آزادی اور منطق کے منکشف کردہ قوانین کائنات کی باضمیر انداز میں اطاعت کی آزادی تھی۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ ہر فرد کی بہبود کو مقصد بالذات سمجھنا چاہیے اور دنیا ایک آئیڈیل (مثالی) معاشرے کی جانب ترقی کر رہی تھی جس میں منطق ''ہر قانون دہندہ کو اپنے قوانین اِس انداز میں بنانے پر مجبور کر دے گی کہ وہ سارے لوگوں کی متفقہ مرضی سے جنم لے سکیں گے، اور ہر مطیع کو اس بنیاد پر لیا جائے گا کہ آیا وہ اس مرضی سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔'' کانٹ نے اپنے مقالے ''دائمی امن'' (1795ء) میں جمہوریائی ریاستوں کی ایک عالمی فیڈریشن کے قیام کی حمایت کی۔

جدید دور کے کسی بھی اور فلسفی کی نسبت کانٹ کا اثر زیادہ گہرا تھا۔ اُس کا فلسفہ (بالخصوص جس صورت میں وہ فریڈرک ہیگل کے ہاں ملتا ہے) وہ بنیاد تھا جس پر مارکسزم کی عمارت تعمیر ہوئی۔ مارکس نے ہیگل کا جدلیاتی طریقہ کار استعمال کیا جو متضاد قضیوں کے جوڑوں (Anitnomies) کے ذریعہ استدلالی طریقۂ کار کی ترقی یافتہ صورت تھا۔ جرمن فلسفی جوہان فشے (کانٹ کا شاگرد) نے اپنے اُستاد کی بیان کرجدید دنیا کی معروضی اور موضوعی حصوں میں تقسیم کو مسترد کیا اور ایک عینیت پسندانہ فلسفہ تشکیل دیا جس نے اُنیسویں صدی کے اشتراکیت پسندوں پر زبردست اثرات مرتب کیے۔ کونگسبرگ یونیورسٹی میں کانٹ کے ایک جانشین جے ایف ہربرٹ نے اُس کے کچھ تصورات کو اپنے تعلیمی نظامِ فکر میں شامل کیا۔

کانٹ نے فلسفیانہ تحریروں کے علاوہ سائنسی موضوعات پر متعدد مقالے بھی لکھے جن میں سے کئی طبعی جغرافیہ کے بارے میں ہیں۔ اُس کا سب سے زیادہ متاثر کن کام ''جنرل نیچرل ہسٹری اینڈ تھیوری آف دی ہیونز'' (1755ء) تھا جس میں وہ کائنات کے ایک تیزی سے گھومتے ہوئے نیبولا سے تشکیل پانے کا مفروضہ پیش کرتا ہے۔

موسس مینڈل سوہن

پیدائش: 26 ستمبر 1729 عیسوی

وفات: 4 جنوری 1786 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: ''فلسفیانہ مقالے''

''الہامی مذہب ایک چیز ہے اور الہامی قوانین بالکل دوسری چیز۔''

مینڈل سوہن

موسس مینڈل سوہن

جرمن فلسفی اور مصنف، یہودیوں کے سول حقوق کا زبردست حمایتی اور یہودی علیحدگی پسندی کو مسترد کرنے والا موسس مینڈل سوہن جرمنی میں دیساؤ کے مقام پر پیدا ہوا اور اپنے باپ اور مقامی ربی کے پاس تعلیم حاصل کی۔1750ء میں وہ برلن میں ریشم کے ایک تاجر کے بچوں کو پڑھانے لگا اور بعد میں تاجر کا پارٹنر بن گیا۔1754ء میں اُس کا تعارف جرمن ڈرامہ نگار اور نقاد لیسنگ سے ہوا اور دونوں کی دوستی ہوگئی۔ یہودی آزادی کے چیمپئن لیسنگ نے بعد میں مینڈل سوہن کے ڈرامے "Nathan the Wise" (1779ء) میں ہیرو کی صورت اختیار کی۔ مینڈل سوہن کے ''فلسفیانہ مقالے'' 1755ء میں لیسنگ نے کسی نام کے بغیر شائع کروائے۔

1764ء میں مینڈل سوہن نے مابعد الطبیعاتی موضوع پر بہترین مضمون لکھنے کا برلن اکیڈمی انعام جیتا جس کا موضوع تھا: ''مابعد الطبیعات کو ایک سائنس ثابت کرنے کے بارے میں'' اُس کا مقالہ "Phadon" (جس میں اُس نے روح کی لافانیت پر اپنے ایمان کی وضاحت کی) افلاطون کے مکالمے "Phadon" پر مبنی تھا۔ اس مقالے کی وجہ سے اُسے ''جرمن سقراط'' کہا جانے لگا۔ مینڈل سوہن نے فلسفیانہ تحریروں کے علاوہ یہودیت اور یہودی قوم پر بھی کتابیں تصنیف کیں۔ اُس کا سب سے بڑا کارنامہ جرمن زبان و ادب کی دنیا کے دروازے اپنے یہودی ہم وطنوں پر وا کرنا تھا۔ اُس نے یہ کام عہد نامہ عتیق کی پہلی پانچ کتب (خمسۂ موسیٰ) اور توریت کا جرمن زبان میں ترجمہ کرنے کے ذریعہ انجام دیا۔

جدید یہودی فلسفہ ڈیکارٹ کے بعد سے نکتۂ نظر میں ایک بنیادی تبدیلی کا عکاس ہے۔ اس میں مکاشفہ اور منطق کے سچائی کی دو مختلف کیٹگریز کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش ختم ہوگئی، اور یہ انسانی منطق کے عمومی ڈھانچے میں رہتے ہوئے مذہب کی اہمیت کی تصویر کشی کی کوشش کرتا ہے۔ مینڈل سوہن کے ہاں یہ کوشش جرمن Aufklarung (جس کا وہ ممتاز نمائندہ تھا) کی دانشورانہ آب و ہوا سے تحریک یافتہ لگتی ہے۔

اُس نے اپنے یہودی فلسفہ کی بنیاد حقیقت کی سچائیوں اور منطق کی سچائیوں کے درمیان لیبنز کے بیان کردہ فرق پر رکھی۔ تاریخی مکاشفہ نہیں بلکہ *Lumen naturale* یا فطری نور مذہبی سچائی کا ماخذ ہے۔ مذہب کے اساسی دعوے — شخصی خدا کا وجود اور انسانی روح کی لافانیت — اپنی استدلالیت کے حوالے سے ہمہ گیر سچائیاں ہیں۔ یہ تاریخ مکاشفہ پر انحصار نہیں کرتیں بلکہ تمام زمانوں میں آشکار ہیں۔ سپینوزا کے ایک مشورے پر عمل کرتے ہوئے اُس نے تاریخ مکاشفہ کی اہمیت کو عملی اخلاقیات اور مذہبی قانون تک ہی محدود رکھا۔ اُس کا ایک جملہ مشہور ہے کہ ''یہودیت ایک الہامی مذہب نہیں بلکہ ایک الہامی قانون (شریعت) ہے۔ چنانچہ یہودیت سمٹ کر اُلوہی قانون سازی بن گئی، لیکن ساتھ ہی

ساتھ وسعت اختیار کر کے منطق کا ہمہ گیر مذہب بھی بنی۔

مینڈل سوہن کا سب سے بڑا مقصد سیکولر نکتۂ نظر کو مذہبی سوچ کے ساتھ ہم آہنگ کرنا تھا۔ اُس نے کہا کہ کنشت (Synagogue) میں جانا فرض نہیں بلکہ اختیاری ہے۔ ربیوں کا سیاسی غلبہ اختتام پذیر ہو چکا تھا۔ اب اُن کا دین بدری کا اختیار قانونی حیثیت کھو بیٹھا۔ لیکن ریاست کے لیے اپنے شہریوں کو عبادت کی جگہ آزادانہ طور پر منتخب کرنے کی اجازت دینا ضروری تھا۔ منطق نے نفرت اور ایذادہی پر غلبہ پا لیا۔ یہودیوں کے لیے ضروری تھا کہ وہ گھر اور عبادت گھروں میں تو یہودی ہی رہیں لیکن ریاست کے وفادار شہری اور عوامی زندگی میں فعال بھی بنیں۔ جب خدا نے کوہ سینائی پر موسیٰ کو شریعت دی تو یہ دراصل اُس کے لوگوں پر نافذ کردہ ایک نظام قوانین تھا۔ تاہم، یہودیوں کے پاس انسانیت کی اصلاح کا کوئی مشن نہیں تھا۔

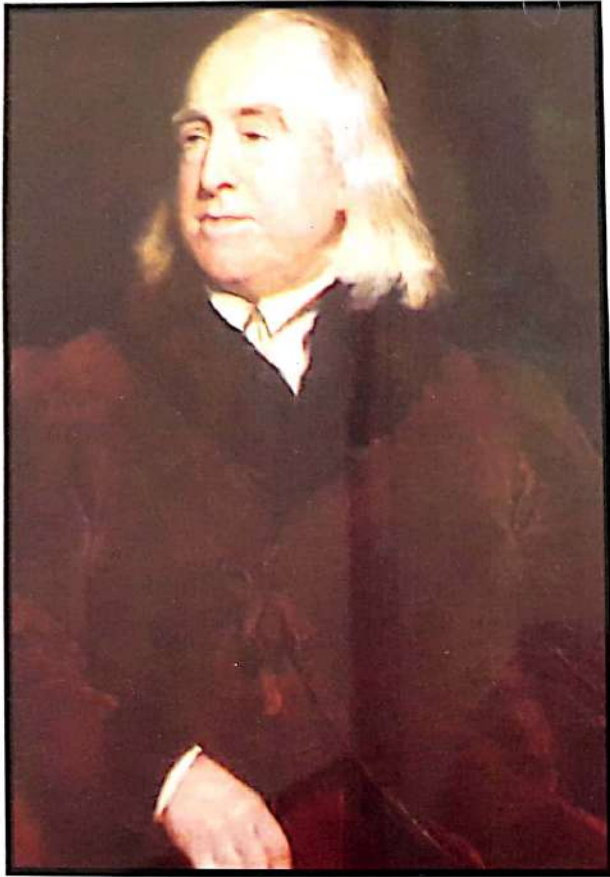
مینڈل سوہن کئی اہم حکمرانوں اور مفکرین سے ملا۔ فریڈرک اعظم کے ساتھ ایک مشہور گفتگو میں اُس نے اعتراض کیا کہ وہ فرانسیسی زبان میں کیوں لکھتا ہے۔ یہودی مخالف قوانین کی موجودگی میں یہ سوال بہت جرأت مندانہ تھا۔ ایک پروٹسٹنٹ ماہر دینیات جوہان لاویٹر نے لوگوں کے سامنے پوچھا کہ مینڈل سوہن یہودیوں اور عیسائیوں کو ایک کرنے کی سوچ کیوں رکھتا ہے؟ جواب میں موسس منطقی انداز میں یہودیت کا دفاع کرنے لگا۔

مینڈل سوہن کا سیکولر نکتۂ نگاہ ہمیشہ روایتی مذہبی وظیفے کے لیے گہرے احترام کے ذریعہ معتدل رہا۔ موسس میمونائیڈز کی پیروی میں اس نے تمام انسانی کاوشوں میں منطق تلاش کرنا چاہی۔ اُس کی نظر میں بے داغ حمل اور تجسیم نو پر یقین رکھنے والی عیسائیت شریعت پرست یہودیت کی نسبت کہیں زیادہ غیر منطقی تھی۔ ایمان کا ہر قدم اُٹھتے وقت استدلالی سوچ ہمراہ ہونی چاہیے۔

یہودی زندگی کی ترقی پر مینڈل سوہن کا اثر قائم رہا۔ اُس کے فلسفے نے مشرقی یورپی یہودیوں کو دیہاتی کلچر سے نکالا۔ وہ یہودیوں اور عیسائیوں کو ملا کر ایک استدلالی، آزاد معاشرہ بنانا چاہتا تھا۔ تاہم، اُس نے تبدیلیٔ مذہب کو مسترد کرتے ہوئے تحمل، رواداری اور باہمی احترام کی درخواست کی۔ یہودیوں کو یہودی اور عیسائیوں کو عیسائی ہی رہنا چاہیے۔ ان میں بہت کچھ مشترک تھا۔ جرمن ادب کی ممتاز ترین شخصیات گوئٹے اور شلر نے بعد میں تسلیم کیا کہ مینڈل سوہن نے جرمن زبان اور استدلالیت پسند عالمگیر فلسفہ کو آزادی دلائی۔

مینڈل سوہن کی کوششوں کا ایک مثبت نتیجہ یہ نکلا کہ سکولوں میں جرمن یہودی نوجوانوں کو جدید نصاب پڑھایا جانے لگا۔ مگر وہ اپنے آزادی پسند فلسفہ کے نتائج کو زیادہ دیر تک نہ دیکھ سکا۔ اُس کے اپنے تمام بچے (ماسوائے ایک) پروٹسٹنٹ بن گئے۔ 1700ء کی دہائی کے اواخر میں تقریباً 10 فیصد جرمن یہودیوں نے عیسائیت قبول کر لی۔ سیکولرازم عموماً اجتماعی انجذاب تک لے جاتا ہے۔ اسی لیے اپنے اپنے محدود نظریہ ہائے دنیا اور تنگ خیالات کے دائرے میں بند لوگ اس سے ڈرتے ہیں۔

مینڈل سوہن نے اپنی ذاتی مثال کے ذریعہ ثابت کیا کہ یہودیت کو عہد روشن خیالی کی استدلالیت کے ساتھ ملانا ممکن

تھا۔ چنانچہ وہ یہودی روشن خیالی (Haskala) کے پہل کاروں اور نمایاں آوازوں میں سے ایک تھا جس نے یہودیوں کو جدید یورپی ثقافت کے مرکزی دھارے میں شامل کیا۔ مذہبی رواداری کی حمایت اور اپنی دانشورانہ کامیابیوں کے ذریعہ اُس نے یہودیوں کو جرمنی میں غالب سماجی، ثقافتی، سیاسی اور اقتصادی پابندیوں سے آزادی دلائی۔

جیریمی بینتھم

پیدائش:	15 فروری 1748 عیسوی
وفات:	8 جون 1832 عیسوی
ملک:	برطانیہ
اہم کام:	Introduction to the Principles of Morals and "Legislation

''وکلا واحد ایسے لوگ ہیں جنہیں قانون سے لاعلمی پر سزا نہیں ملتی۔''

جیریمی بینتھم

جیریمی بینتھم

برطانوی فلسفی، ماہر معیشت اور جیورسٹ (قانون دان) جیریمی بینتھم نے نظریۂ افادیت(Utilitarianism) کی بنیاد رکھی۔ وہ 15 فروری 1748ء کو لندن میں پیدا ہوا۔ وہ تین سال کی عمر میں ہی سنجیدہ مقالے پڑھنے لگا، پانچ سال کی عمر میں وائلن بجانا سیکھ لیا اور ایک سال بعد لاطینی اور فرانسیسی کا مطالعہ شروع کر دیا۔ بارہ برس کی عمر میں آکسفورڈ یونیورسٹی میں داخل ہو گیا، قانون کا مطالعہ کیا اور بار میں شمولیت اختیار کی، تاہم قانون کی پریکٹس نہ کی۔ اس کے بجائے وہ قانونی نظام کی اصلاح کے منصوبے اور قانون و اخلاقیات کی ایک عمومی تھیوری پر کام کرتا رہا اور اپنی سوچ کے مختلف پہلوؤں پر مختصر تحریریں شائع کروائیں۔ 1789ء میں وہ اپنی کتاب "Intruductionh to the Principles of Morals and Legislation" کی وجہ سے مشہور و معروف ہو گیا۔ بینتھم ''فلسفیانہ انقلاب پسندوں'' کا رہنما تھا جس کے ارکان میں جیمز مل اور اُس کا بیٹا جان سٹوارٹ مل بھی شامل تھے۔ اُنہوں نے ''ویسٹ منسٹر ریویو'' جاری اور اُسے ایڈٹ کیا جو اُن کے اصلاحی خیالات کا ایک ذریعۂ نکاس بن گیا۔ بینتھم 6 جون 1832ء کو لندن میں فوت ہوا۔ وصیت کے مطابق اُس کی لاش کو دوستوں کے سامنے چیرا پھاڑا گیا اور ڈھانچے کو یونیورسٹی کالج لندن میں ایک شیشے کے شوکیس میں رکھ دیا گیا۔ وہ اس ادارے کے بانیوں میں سے ایک تھا۔

عہد روشن خیالی کے فلسفیوں مثلاً دیدرو، والٹیئر، لاک اور ہیوم کے زیر اثر بینتھم نے تجربیت پسندانہ نکتۂ نظر کو استدلالیت کے ساتھ ملایا۔ اُس نے لاک کو ایک ایسے مثالی شخص کے طور پر دیکھا جس نے روایت اور دستور پر استدلال کو ترجیح دی اور جس نے اصطلاحات کے استعمال میں درستگی پر اصرار کیا۔ ہیوم کا اثر زیادہ تر نفسیاتی نسبت پسندی (Associationism) کی تہ میں کارفرما اصولوں کے حوالے سے پڑا۔

بینتھم کا تجزیاتی اور تجربی طریقۂ کار بالخصوص قانون پر اُس کی تنقید اور بالعموم اخلاقی و سیاسی وعظ میں نظر آتا ہے۔ اُس کا اصل ہدف فسانوں (Fictions) اور خاص طور پر قانونی فسانوں کی موجودگی تھی۔ اُس کے خیال میں کسی چیز کے کسی حصے یا پہلو کو تجریدی انداز میں زیر غور لانا فریب اور گڑبڑ کا باعث تھا۔ کچھ صورتوں میں تو ''تعلق''، ''حق''، ''طاقت''، اور ''ملکیت''، جیسی من گھڑت اصطلاحات ایک حد تک مفید تھیں؛ تاہم، زیادہ تر صورتوں میں اُن کا اصل مفہوم بھلا دیا گیا تھا۔ بینتھم نے قانونی فسانوں کو قانون سے ہر ممکن حد تک نکالنے کی اُمید کی۔

بینتھم کے خیال میں اخلاقی اصولوں اور قانون سازی کو سائنسی انداز میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کام کے لیے انسانی فطرت کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ جس طرح فطرت کی قوانین طبیعات کے حوالے سے وضاحت کی جاتی

ہے، اُسی طرح انسانی طرزِعمل کو مسرت اور دُکھ کی دو بنیادی تحریکات کے حوالے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ یہ جسمانی نظریۂ لذتیت (Hedonism) ہے۔ بینتھم تسلیم کرتا ہے کہ انسانی تحریک کا اس قسم کا تجزیہ کرنے کا کوئی براہ راست ثبوت موجود نہیں، لیکن تمام لوگوں کے افعال میں یہی کارفرما ہوتی ہے۔ اپنی مشہور کتاب کے دیباچے میں وہ لکھتا ہے: ''فطرت نے نوعِ انسانی کو دو خود مختار آقاؤں یعنی دکھ اور مسرت کی اطاعت میں رکھا ہے۔ اُنہی کی بنیاد پر ہمارے ہر عمل کا تعین ہوتا ہے۔ ایک طرف درست اور غلط کا معیار اور دوسری طرف علت اور معلول کا سلسلہ ہے۔ ہمارے ہر ایک فعل، ہر ایک قول اور ہر ایک سوچ پر دکھ اور مسرت کی ہی حکومت ہے۔'' چنانچہ بینتھم کے خیال میں خوشی اور دکھ نہ صرف ہمارے فعل کی وضاحت ہیں، بلکہ ہماری نیکی کا بھی تعین کرتے ہیں۔

اس اساسی نظریۂ لذتیت کے ساتھ فطری، استدلالی، مفاد پرست کے طور پر فرد کا تصور جڑا ہوا ہے--- ایک جسمانی انانیت۔ بقول جان سٹوارٹ مِل: ''ہر ایک انسانی سینے میں--- موجود مفاد پرستی سماجی مفاد پر غالب ہے۔ ہر شخص دیگر لوگوں کے مفاد پر اپنے مفاد کو ترجیح دیتا ہے۔'' لہٰذا افراد کی فطرت اور فعالیت میں اپنی بہتری کی تحریک بنیادی نوعیت رکھتی ہے، اور منطق اس مقصد کے ماتحت ہے۔ بینتھم کو یقین تھا کہ انسان کی فطرت کو سماجی تعلقات کا حوالہ دیے بغیر ہی موزوں طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔ ''تعلق'' کا تصور محض ایک ''مصنوعی چیز'' ہے، البتہ وعظ میں سہولت کے لیے لازمی ہے۔ نیز، ''برادری (کمیونٹی) ایک مصنوعی تنظیم ہے'' اور خود میں اشمل متعدد ''ارکان کے مفادات کے مجموعے کے سوا کچھ بھی نہیں۔'' چنانچہ ''فرد'' کی اصطلاح محض حیاتیاتی مفہوم رکھتی ہے۔ فرد معاشرے کا ایک ''ایٹم'' ہے اور انسانی فرد سے بڑا کوئی ''فرد'' یا "Self" موجود نہیں۔ دوسروں کے ساتھ فرد کے تعلقات بنیادی نہیں اور نہ ہی اُس کی ہستی کے حوالے سے کچھ لازمی کو بیان کرتے ہیں۔

بینتھم کے اخلاقی اور سیاسی فلسفہ کی بنیاد تین اصولوں پر ہے: عظیم ترین مسرت کا اصول، ہمہ گیر انانیت (Egoism) اور اپنے مفادات کو مصنوعی طور پر دوسروں کے مفادات سے شناخت کرنا۔

اپنی مشہور ترین کتاب کے دیباچے میں بینتھم نے افادیت کو اصلاح کی بنیاد کے طور پر پیش کیا۔ اس نے کہا کہ آپ اصول افادیت لاگو کرنے کے ذریعہ سائنسی انداز میں تعین کر سکتے ہیں کہ اخلاقی طور پر کیا چیز قابل ترجیح ہے۔ ایسے افعال درست ہیں جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت کا باعث بنیں۔ مسرتوں اور دکھوں کا اخلاقی انداز میں حساب کتاب لگانے کے ذریعے درست اور غلط فعل کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر مسرتیں اور دکھ ایک ہی ترتیب میں ہوں تو اخلاقی، سیاسی اور قانونی سرگرمیوں کی افادیت پسندانہ قدر افزائی ممکن ہوگی۔ نیز اگر اقدار کی بنیاد خوشیوں اور دکھوں پر ہو تو فطری حقوق اور فطری قانون کی تھیوریز بے کار ہوجاتی ہیں۔ جان سٹوارٹ مل نے بینتھم کے کچھ اصولوں میں ترمیم کرتے ہوئے اُس کا مسرت کی مقدار کا حساب لگانے کا طریقہ مسترد کیا۔

اُنیسویں صدی کے نصف آخر کے دوران برطانوی حکومت کی انتظامی مشینری، کریمنل لا وغیرہ میں اصلاحات پر بینتھم کے خیالات کا گہرا اثر پڑا۔

جوہان گوٹ لیب فشٹے

پیدائش: 1762 عیسوی

وفات: 1814 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "The Science of Ethics"

''آپ کے منتخب کردہ فلسفے سے پتہ چل جاتا ہے کہ آپ کس قسم کے شخص ہیں۔''

فشٹے

جوہان گوٹ لیب فشٹے

جرمن فلسفی اور معلم جوہان گوٹ لیب فشٹے حقیقت اور اخلاقی اقدام کی عینیت پسندانہ تھیوری کا محرک تھا۔ فشٹے 19 مئی 1762ء کو ساکسونی میں بہ مقام Ramme nau پیدا ہوا۔ اُس نے Pforta، جینا اور لیپزگ میں تعلیم حاصل کی۔ اُس کے بے نام شائع ہونے والے مضمون "Critique of All Revelation" کو شروع میں جرمن فلسفی کانٹ کی تحریر خیال کیا گیا۔ اِسی کی بنیاد پر اُسے جینا یونیورسٹی میں فلسفہ پڑھانے کا عہدہ ملا (1793ء)۔ تاہم، فشٹے پر الحاد پرستی کا الزام لگا اور یہ عہدہ چھوڑنے پر مجبور ہوا۔ اُس نے لکھنا اور لیکچر دینا جاری رکھا اور 1805ء میں ایرلانگن میں فلسفہ کی چیئر حاصل کر لی۔ 1810ء میں وہ نئی برلن یونیورسٹی کا پہلا ریکٹر بنا۔ اِس عرصہ کے دوران نپولین کی اولوالعزمی اور مہمات نے جرمن ریاستوں کی خودمختاری کو خطرے میں ڈال دیا، اور فشٹے نے جوش وخروش کے ساتھ ایک جرمن قومی شعور کی ترقی کی حمایت کی۔ وہ 27 جنوری 1814ء کو برلن میں فوت ہوا۔

فشٹے نے جاگیردارانہ مراعات پر تنقید کی، جرمنی کے اتحاد اور جاگیردارانہ طبقات کے خاتمے پر زور دیا۔ وہ ''عملی'' فلسفے کی اہمیت اور اخلاقیات ریاست اور قانونی نظام کی توجیہہ کا حامی تھا، لیکن اُس نے فلسفے کی ''فعالیت'' کو صرف اخلاقی بصیرت تک ہی محدود کر دیا۔ اُس نے سائنسی بنیاد رکھنے والے نظام ''علم کی سائنس'' پر غور وفکر کیا جو ''عملی'' فلسفے کے لیے لازمی شرط تھی۔ موضوعی عینیت نے اُس کی 1794ء میں شائع ہونے والی کتاب ''علم کی سائنس'' کی بنیاد فراہم کی۔

فشٹے نے کانٹ کے شئے بالذات ("thing-in itself") کے نظریے کو مسترد کیا، اور علم کی تمام متنوع اقسام کو واحد، موضوعی عینیت پسندانہ عنصر سے مستنبط (Deduce) کرنا چاہا۔ وہ ایک قسم کے مطلق اور لامحدود فعالیت والے موضوع کی بات کرتا ہے جس نے دنیا تخلیق کی۔ اُس کی ابتدائی انا (Ego) نہ تو انفرادی انا ہے اور نہ یہ سپینوزا کے بیان کردہ جوہر جیسا کوئی جوہر ہے، بلکہ وہ شعور کی اخلاقی فعالیت ہے۔ اِس باطنی مطلق انا سے فشٹے نے انفرادی انا کا سراغ لگایا۔ موخر الذکر مطلق نہیں بلکہ محض ایک محدود انسانی موضوع یا تجربی انا ہے جس کو اپنے ہی جیسی تجربی فطرت کا سامنا ہے۔ چنانچہ انا اور غیر انا کو پیش کرنے والا نظری فلسفہ لازمی طور پر ایک ہی ابتدائی انا کی حدود کے اندر انہیں ایک دوسرے کے مقابل لاتا ہے۔ مقابل، جوابی مقابل اور تالیف کے اِس مخصوص طریقہ پر عمل کرتے ہوئے فشٹے نے ہستی اور سوچ کی نظری اور عملی دونوں کیٹگریز کا ایک نظام پیش کیا۔ عینیت پسندانہ جدلیات کے کچھ عناصر اسی طریقۂ کار میں ترقی پذیر ہوئے۔ اِسے "Antithetical" (متناقض) کہا گیا، کیونکہ فشٹے تھیسس کو تھیسس میں سے اخذ (مستنبط) کرنے کے بجائے اسے بطور متضاد تھیسس کے مقابل رکھتا ہے۔

درحقیقت فشٹے ایک اولین اصول کی تلاش میں تھا جو خود تاباں تھا اور کسی صرف منحصر نہیں تھا، البتہ باقی ہر چیز اُس پر انحصار رکھتی تھی۔ اُسے یہ اصول کانٹ کے نظریۂ خود آگہی میں مل گیا جسے انا کا نام دیا۔ لیکن وہ کانٹ سے مزید آگے بڑھا۔ کانٹ کے لیے خود آگہی نکتۂ اتحاد فراہم کرتی تھی جس سے سارا علم منسوب تھا۔ فشٹے کی ''انا'' ایسا اتحاد ہے جس کے تحت ہر چیز، چاہے ہستی ہو یا علم، کو سمویا جاتا ہے۔ جو چیز کانٹ کے لیے محض منطقی یا علمیاتی تھی وہ فشٹے کے لیے مابعد الطبیعاتی بھی بن گئی۔ درحقیقت فشٹے کی نظر میں خود آگہی علم اور ہستی دونوں کا اتحاد تھی۔ انا کے لیے ''جاننا'' اور ''موجود ہونا'' دو مختلف چیزیں نہیں۔ ہم چیز میں سے کچھ منفی کر سکتے ہیں، لیکن انا میں سے نہیں۔ یہ کہنے کی بہ مشکل ہی کوئی ضرورت ہے کہ فشٹے کے لیے انا کا مطلب انفرادی ذات نہیں۔ انفرادیت شعور کا ایک مخصوص محدود انداز ہے، لہٰذا اسے ہمہ گیر طور پر حاضر انا کے مساوی نہیں کہا جا سکتا۔

فشٹے نے ذہن کے ذریعہ سچائی پر براہ راست غور و فکر یعنی ''عقلی وجدان'' کو منطقی عمل کا وسیلہ قرار دیا۔ بنیادی موضوعی عینیت کے علاوہ اُس کا فلسفہ معروضی عینیت کی جانب بھی رجحان رکھتا ہے۔ زندگی کے آخری برسوں کے دوران یہ رجحان زیادہ نمایاں ہو گیا۔

چونکہ کانٹ نے عینیت پسندی کو مسترد کر دیا اور شئے بالذات پر یقین قائم کیا، اس لیے فشٹے کو جرمن آئیڈیلزم کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے۔ شروع میں وہ کانٹ پسند تھا، اور بعد میں اس نے کہا کہ وہ صرف کانٹ کے فلسفہ کو مربوط بنانے کی کوشش کر رہا تھا۔ اُس نے ایک اعلیٰ ترین سرچشمے میں سے کیٹگریز مستنبط کرنے کی ضرورت کو تسلیم کیا۔ بلاشبہ کانٹ نے اپنے انداز میں انہیں مستنبط کیا تھا۔ لیکن فشٹے نے خود آگہی کو تجربے کی مطلق شرط ثابت کر دیا اور کہا کہ مختلف کیٹگریز اسی اتحاد کی مختلف صورتیں ہیں۔

مارکسزم، لینن ازم کے بانیوں نے فشٹے کے ترقی پسندانہ اور ری ایکشنری افکار کا بہت گہرائی میں مطالعہ کیا۔ اینگلس نے اُسے جرمن کمیونسٹوں کے لیے نہایت محترم فلسفیوں میں سے ایک قرار دیا۔

فریڈرک ہیگل

پیدائش: 1770 عیسوی

وفات: 1831 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: ''ذہن کی مظہریت''

”جو شخص دنیا کو منطقی انداز میں دیکھتا ہے، دنیا بھی اسے منطقی پہلو پیش کرتی ہے۔ یہ دوطرفہ تعلق ہے۔“

ہیگل

فریڈرک ہیگل

جرمن معروضی عینیت پسند (Objective Idealist) فلسفی جارج ولہلم فریڈرک ہیگل اُنیسویں صدی کے اہم ترین مفکرین میں شمار ہوتا ہے۔ وہ 27 اگست 1770ء کو Stuttgart میں ایک ریونیو افسر کے گھر پیدا ہوا۔ اُس کی پرورش پروٹسٹنٹ زہد و تقویٰ کے ماحول میں ہوئی اور Stuttgart جمنازیم میں پڑھنے کے دوران یونانی و رومن کلاسیکی تحریروں سے متعارف ہوا۔ باپ اُسے کلیسیائی آدمی بنانا چاہتا تھا۔ لہٰذا وہ 1788ء میں ٹیوبنگن یونیورسٹی کی Seminary میں داخل ہوا۔ وہاں اُس کی دوستی شاعر فریڈرک ہولڈرلن اور فلسفی فریڈرک ولہلم شیلنگ سے ہوگئی۔ فلسفہ اور دینیات میں ایک کورس مکمل کرنے اور منسٹری میں نہ جانے کا فیصلہ کرنے کے بعد وہ 1793ء میں سوئٹزرلینڈ گیا اور پرائیویٹ اتالیق بن گیا۔ 1797 میں اُس نے فرینکفرٹ میں ایسا ہی ایک عہدہ لیا۔ دو سال بعد باپ کی وفات پر اُسے ترکے میں اتنی دولت مل گئی کہ جو فکرِ معاش سے آزادی دلانے کے لیے کافی تھی۔

1801ء میں ہیگل جینا یونیورسٹی میں گیا۔ وہاں مطالعہ کیا لکھا اور انجام کار لیکچرر بن گیا۔ وہیں پر اُس نے ذہن کی مظہریت ("Phenomenology of Mind") مکمل کی جو اُس کی اہم ترین کتب میں سے ایک ہے۔ وہ اکتوبر 1806ء تک جینا میں رہا جب فرانسیسی اس شہر پر قابض ہو گئے اور اُسے راہِ فرار اختیار کرنا پڑی۔ اپنے باپ کی چھوڑی ہوئی جائیداد ختم ہو جانے کے بعد وہ بواریا میں ایک جریدے کا ایڈیٹر بنا۔ تاہم، صحافت زیادہ پسند نہ آئی اور نیورنبرگ جا کر آٹھ سال تک ایک جمنازیم میں بطور ہیڈ ماسٹر کام کرتا رہا۔

نیورنبرگ میں ہی قیام کے دوران ہیگل میری واں ٹکر سے ملا اور اُس سے شادی کر کے تین بچوں کا باپ بنا۔ شادی سے پہلے وہ ایک ”ناجائز“ بیٹے کا باپ بھی بن چکا تھا۔ 1812ء سے 1816ء کے دوران اُس نے ”منطق کی سائنس“ شائع کی۔ 1816ء میں وہ یونیورسٹی آف ہیڈلبرگ میں پروفیسر تعینات ہوا۔ کچھ عرصہ بعد اُس کی کتاب ”انسائیکلوپیڈیا آف دی فلاسفیکل سائنسز اِن آؤٹ لائن“ شائع ہوئی۔ 1818ء میں اُسے برلن یونیورسٹی میں پڑھانے کی دعوت ملی اور 14 نومبر 1831ء کو وفات تک وہیں رہا۔

ہیگل عہدِ جوانی میں ایک انقلابی تھا۔ اُس نے اٹھارہویں صدی کے انقلابِ فرانس کو خوش آمدید کہا اور پروشیائی بادشاہت کے جاگیردارانہ نظام کے خلاف بغاوت کی۔ لیکن نپولین کی شکست کے بعد سارے یورپ میں آنے والے انحطاط نے ہیگل کے اندازِ فکر کو بھی متاثر کیا۔ اُس کا فلسفہ بورژوازی انقلاب کے دہانے پر کھڑے جرمنی کی متفاوت ترقی کا عکاس ہے؛ اس نے اُبھرتی ہوئی جرمن بورژوازی سے تحریک حاصل کی، اور ہیگل اس بورژوازی کا نظریہ ساز بن گیا۔

متضادات کے ٹکراؤ کا نتیجہ ہے۔ روایتی طور پر ہیگل کے اس فکری پہلو کا تجزیہ تھیس، اینٹی تھیس اور سنتھسس کی کیٹگریز میں کیا گیا ہے۔ اگرچہ ہیگل نے ان اصطلاحات سے گریز کیا، لیکن یہ اُس کے تصور جدلیات کو سمجھنے میں مددگار ہیں۔ چنانچہ تھیس ایک تصور یا تاریخی لمحہ ہوسکتا ہے۔ اس قسم کا تصور (عین) اپنے اندر نامکمل پن رکھتا ہے جو مخالفت یا اینٹی تھیس، متضاد تصور یا حرکت کو اُبھارتا ہے۔ ٹکراؤ کے نتیجے میں تیسرا مرحلہ یعنی سنتھسس جنم لیتا ہے جو اینٹی تھیس اور تھیس میں شامل سچائی کو زیادہ بہتر سطح پر باہم مرتب کر کے ٹکراؤ کو ختم کرتا ہے۔ یہ سنتھسس خود بھی ایک نیا تھیس بن جاتا ہے جو ایک اور اینٹی تھیس پیدا کرتا ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہتا ہے۔ یہ عقلی یا تاریخی ترقی کا انداز عمل ہے۔ ہیگل نے سوچا کہ مطلق وح (حقیقت کا مجموعہ) خود بھی جدلیاتی انداز میں ترقی پاتے ہوئے ایک حتمی منزل یا مقصد کی طرف بڑھتی ہے۔

چنانچہ، ہیگل کی نظر میں حقیقت کو خود ترقی کے عمل میں جدلیاتی طور پر آشکار ہوتے ہوئے مطلق کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ اِس ترقی کے عمل میں **مطلق** خود کو فطرت اور انسانی تاریخ دونوں میں منکشف کرتا ہے۔ محدود اذہان اور انسانی تاریخ مطلق کے ہی مظہر ہیں۔ یقیناً **مطلق حقیقت کو سمجھنے** میں انسانی ذہن کی **بڑھتی ہوتی تفہیم** کے ذریعہ خود کو جاننا ہے۔ ہیگل نے اس انسانی تفہیم کی **ترقی کو تین سطوحات کے حوالے سے بیان کیا:** آرٹ، مذہب اور فلسفہ۔ آرٹ **مطلق** کا مادی صورتوں میں ادراک کرتا اور خوبصورتی کی **حسیاتی صورتوں کے ذریعہ منطقی تعبیر** کرتا ہے۔ مذہب تشبیہات اور علامات کے ذریعہ **مطلق** کو جانتا ہے۔ ہیگل کی نظر میں اعلیٰ ترین مذہب **عیسائیت** ہے۔ تاہم، فلسفہ مطلق کو استدلالی انداز میں سمجھنے میں کے باعث بالاترین حیثیت کا حامل ہے۔ ایک مرتبہ یہ **منزل** حاصل ہو جائے **تو مطلق مکمل خود آ گہی** حاصل کر لیتا ہے اور کائناتی ڈرامہ اپنی منزل پر پہنچ جاتا ہے۔ ہیگل نے صرف اسی نقطے پر **مطلق** کو خدا کے ساتھ **شناخت کیا۔ اُس نے کہا "خدا** صرف اُسی حد تک خدا ہے جس حد تک وہ خود آگاہ ہوتا ہے۔"

ہیگل کی جدلیات اُس کے **عینیت پسندانہ فلسفے** کے ساتھ میل نہیں کھاتی۔ اُس کی عینیت پسندی اور بورژوا حدود نے اُسے اپنے جدلیاتی نظریات سے **انحراف پر مائل کیا۔ وہ جدلیات** کو سماجی حالات پر لاگو کرنے کے قابل نہ ہو سکا۔ اپنی موت کے وقت وہ جرمنی کا ممتاز ترین فلسفی تھا۔ **اُس کے نظریات وسیع** پیمانے پر پڑھائے گئے اور اُس کے شاگردوں کو عزت ملی۔ اُس کے پیروکار دائیں اور بائیں **بازو میں بٹ گئے۔ دینیاتی** اور سیاسی طور پر دائیں بازو والوں نے اُس کے کام کی رجعت پسندانہ تعبیر پیش کی اور فلسفۂ **ہیگل اور عیسائیت کے درمیان** مطابقت پر زور دیا۔ بائیں بازو کے ہیگلیوں نے انجام کار ملحدانہ روش اپنائی۔ سیاست میں **اُن میں سے متعدد انقلابی** بنے، مثلاً لڈوگ فوئرباخ، فریڈرک اینگلس اور کارل مارکس شامل تھے۔ اینگلس اور مارکس نے **ہیگل کے اس تصور کا زبردست اثر** لیا کہ تاریخ جدلیاتی انداز میں آگے بڑھتی ہے، لیکن انہوں نے ہیگل کی فلسفیانہ عینیت کو مادیت کے ساتھ بدل دیا۔

اُنیسویں اور 20ویں صدی کے برطانوی فلسفہ پر ہیگل کے مابعد الطبیعاتی عینیت نے زبردست اثر ڈالا — مثلاً فرانسس ہربرٹ بریڈلے، اس کے علاوہ امریکی یوسیاہ رائس، اطالوی بینیڈیٹو کروچے بھی متاثر ہوئے۔ سورین کیرکیگارڈ کے توسط سے وجودیت بھی اُس سے متاثر نظر آتی ہے۔ شعور کے بارے میں ہیگل کے خیالات نے مظہریت (Phenomenology) میں جگہ پائی۔

چارلس فوریئر

پیدائش: 7اپریل1772عیسوی

وفات: 10اکتوبر1837عیسوی

ملک: فرانس

اہم کام: ''The Social Destiny of Man

''خواتین کو حقوق دینا تمام سماجی ترقی کا بنیادی اصول ہے۔''

فوریئر

چارلس فوریئر

فرانسیسی فلسفی اور سوشلسٹ چارلس فوریئر Besancos میں پیدا ہوا اور وہیں پر یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ تقریباً 1799ء میں فوریئر نے سیاسیات اور معاشیات کا مطالعہ شروع کیا۔ اُس کی پہلی مفصل کتاب "Theory of the Four Movements and of Genernal Destin y" (1801ء) میں اُس کا سماجی نظام اور معاشرے کو کوآپریٹو تنظیم واضح طور پر ملتی ہے۔ فوریئر ازم کہلانے والے اس نظام کی بنیاد فوریئر کے اس یقین پر ہے کہ ہم آہنگی کا ایک ہمہ گیر سرچشمہ چار شعبوں میں جلوہ گر ہے: مادی کائنات، نامیاتی زندگی، حیوانی زندگی اور انسانی معاشرہ۔ یہ ہم آہنگی تبھی نشوونما پا سکتی ہے جب روایتی سماجی رویے کی جانب سے خواہش کی تسکین پر لاگو کردہ پابندیاں ختم ہو جائیں اور لوگ آزادانہ طور پر رہنے اور زندگی کی تکمیل کے قابل ہوں۔

فوریئر کا تعلق متوسط درجے کے گھرانے سے تھا اور کافی عرصہ تک بطور کلرک اور کاروباری ملازم کام کرتا رہا۔ اُس نے عمیق اور واضح انداز میں بورژوا معاشرے پر تنقید کی، انقلاب فرانس کے نظریہ دانوں کے پیش کردہ نظریات اور حقیقت کے درمیان تضادات عیاں کیے، غربت اور دولت کے درمیان رقابت کو واضح کیا اور اکثریت کے اخلاقی وجسمانی تنزل کو منکشف کیا۔ سوشلسٹ نظام کی توجیہہ پیش کرتے ہوئے وہ فرانسیسی مادیت پسندوں کے قضیوں سے آگے بڑھا اور شخصیت کی تشکیل میں ماحول اور تعلیم کے فیصلہ کن کردار پر بات کی۔ تمام انسانی احساسات اور شوق (ذائقہ، لمس، بصارت، سماعت، شامہ، محبت، پدریت، ''سازش'' کی جانب رجحان، تنوع کی خواہش، گروہ بندی کی کوشش) انسانی کردار کے تمام اوصاف اچھے یا خیر انگیز ہیں۔ ان جذبات کو کچلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ غلطی انسان میں نہیں بلکہ اُس معاشرے میں ہے جہاں وہ زندگی گزارتا ہے۔ چنانچہ، ایک ایسا سماجی نظام تخلیق کرنا لازمی ہے جو انسانی خواہشات کی بھرپور تسکین اور اُن کی ترقی کو بڑھاوا دے۔ چند پیداواری یونٹوں پر مشتمل Phalange کو مستقبل کے معاشرے کا مرکزی سیل ہونا چاہیے۔ Phalange کا ہر ایک رکن کام کا حق رکھتا ہے۔ لوگ اپنی اپنی دلچسپیوں کے لحاظ سے آزادانہ طور پر کسی پیداواری یونٹ میں شامل ہوتے ہیں۔ Phalange انسان کو اپنی لپیٹ میں لے لینے والے سنگین پروفیشنل ازم کو ختم کر دیتا ہے۔ دن کے دوران Phalange یا اکائی کا ہر رکن ہر کام میں ڈیڑھ تا دو گھنٹے صرف کرتے ہوئے باری باری مختلف کام کرتا ہے۔ اس طرح محنت ایک ضرورت اور پُرمسرت چیز بن جاتی ہے۔ نتیجتاً معاشرہ پیداوار کا ایک اعلیٰ معیار حاصل کرتا اور مادی خوشحالی دیکھتا ہے۔

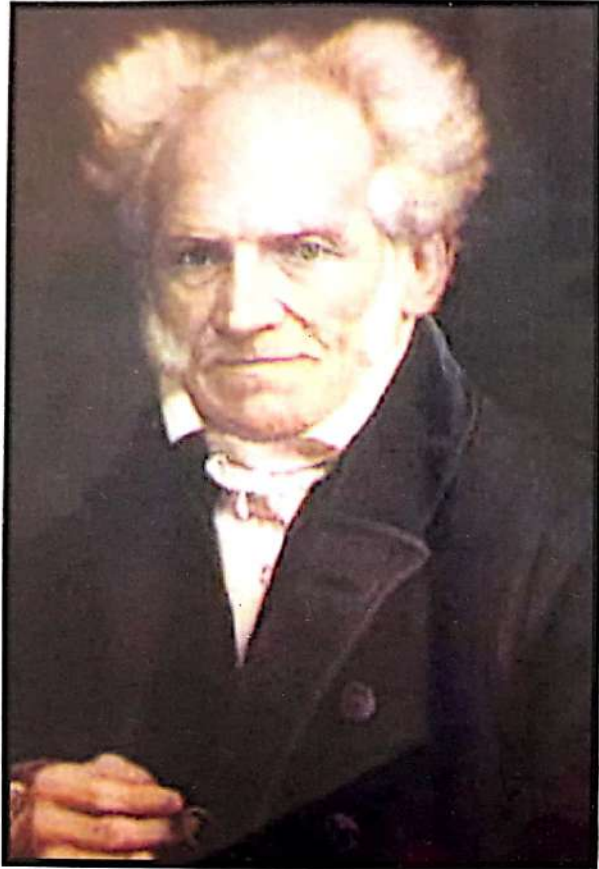
فوریئر اپنے تصوراتی Phalange یا اکائی میں محنت اور قابلیت کی بنیاد پر دولت تقسیم کرتا ہے۔ ذہنی اور جسمانی

کام کے ذریعہ دیہات اور شہر کے درمیان اینٹی تھیس کا خاتمہ کرنے کے حوالے سے فوریئر کے خیالات نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔

یوں فوریئر نے ایک یوٹوپیا پیش کی۔ اُس نے اپنی خیالی دنیا کو ہر اعتبار سے عملی بنانے کی کوشش کی۔ مثلاً اُس کا معاشرہ (اوپر مذکور) برادریوں، اکائیوں یا Phalange میں تقسیم ہے اور ہر برادری 1600 افراد پر مشتمل ہے جو سب کے سب ایک زرخیز زرعی علاقے کے مرکز میں بنی عمارت میں رہتے ہیں۔ اُس نے برادری کے افراد کے لیے طرزِ عمل کے واضح اصول متعین کیے۔ کام قابلیت اور اہلیت کی بنیاد پر تقسیم ہوتا۔ نجی ملکیت کا خاتمہ کرنے کے بجائے امیر اور غریب کو باہم ملا کر اُن کے درمیان فرق کو دور کیا گیا۔ برادری کی اجتماعی دولت اس کے ارکان کی ضروریات پوری کرنے پر آزادی سے استعمال کی گئی۔ فوریئر اپنی یوٹوپیا میں معاشرت کو روایتی مفہوم میں قبول نہیں کرتا۔ اُس نے اکٹھے زندگی گزارنے والوں کے سماجی رویے کو منضبط کرنے والے ایک مفصل نظام کو اس کی جگہ دی۔

فوریئر سرمایہ داروں کے درمیان بھی اپنے مقاصد کا پُرامن پروپیگنڈا کرنے کے ذریعہ کامیابی حاصل کرنا چاہتا تھا۔ چنانچہ اُس نے سرمایہ داروں کو مائل کرنے کی خاطر تجویز دی کہ کمائے بغیر حاصل کی ہوئی دولت — کل کا ایک تہائی — برادری میں محفوظ رکھی جائے گی۔

یہ سارا منصوبہ زیادہ اہمیت اور قبولیت حاصل نہ کر سکا اور فوریئر نے Lyon میں بطور بروکر کام کرنا جاری رکھا۔ بعد ازاں وہ پیرس گیا اور وہاں کوئی ایسا امیر کبیر شخص ڈھونڈنے کی کوشش کی جو اُس کے منصوبے کو عملی جامہ پہنانے میں مدد کر سکے۔ ظاہر ہے کہ وہ ناکام رہا۔ 1832ء میں وہ اپنی تھیوریز کے چند ایک حامیوں پر مشتمل چھوٹا سا گروہ بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ اُس کی قائم کردہ زیادہ تر برادریاں ناکامی سے دوچار ہوئی۔ 1842ء میں امریکی سوشلسٹ نظریہ دان البرٹ Brisbane نے امریکہ میں فوریئر اِزم متعارف کروایا، اور 1850ء تک 40 سے زیادہ برادریاں قائم کی گئیں۔ اُن میں سے چند ایک نے ہی زیادہ دیر تک خود کو کامیابی سے چلایا۔ ویسٹ راکس بری (میساچوسٹس) میں بروک فارم اور ریڈ بینگ (نیوجرسی) میں شمالی امریکی برادری دو سب سے کامیاب برادریاں تھیں۔

معاشرے کو انسانی ضروریات کے مطابق تشکیل دینے اور مقابلہ بازی پر مبنی سرمایہ دارانہ نظام کی غیر انسانی نوعیت پر فوریئر کے اصرار نے کارل مارکس کے نظریات کی پیش بینی کی۔ فوریئر پرولتاریہ کے تاریخی جدلیاتی عمل اور تاریخی مادیت کی تفہیم نہیں رکھتا تھا۔ اِسے ایک سائنس بنا کر پیش کرنا کارل مارکس جیسے نابغۂ روزگار کے ہی حصے میں آیا۔

آرتھر شوپنہاور

پیدائش: 22 فروری 1788 عیسوی
وفات: 21 ستمبر 1860 عیسوی
ملک: جرمنی
اہم کام: "The World as Will and Idea

''ہر قوم باقی تمام قوموں کا مضحکہ اڑاتی ہے، اور سبھی کا خیال درست ہے۔''

شوپنہاور

آرتھر شوپنہاور

جرمن فلسفی آرتھر شوپنہاور ایک عینیت پسند فلسفی تھا جو اپنے فلسفۂ یاسیت کی وجہ سے مشہور ہوا۔ اُسے 1848ء کے انقلاب کے بعد ہی شہرت ملی جب انقلاب پسندوں سے خوفزدہ بورژوازی نے جوابی اقدام کیا۔ خاص طور پر امپیریل ازم کے عہد میں اُس کے خیالات پُراثر ثابت ہوئے۔ وہ جدلیات اور مادیت کا شدید مخالف تھا اور دنیا کی سائنسی تفہیم کے جواب میں مابعد الطبیعاتی عینیت پیش کی۔ اُس نے شئے بالذات سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ اندھا اور غیر استدلالی ''ارادہ'' (Will) ہی دنیا کا جوہر ہے۔

شوپنہاور 22 فروری 1788ء کو Danzig میں پیدا ہوا اور گوٹنجن، برلن اور جینا یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ Frankfurt am Maine میں مقیم ہوا، وہاں عزلت کی زندگی گزاری اور بودھی و ہندو فلسفوں اور باطینت کے مطالعہ میں غرق ہو گیا۔ جرمن ڈومینیکی عالم دین، صوفی اور فلسفی میسٹر ایکہارٹ کے نظریات نے بھی اُس پر اثر ڈالا۔ اس کے علاوہ جرمن صوفی جیکوب بوہمے اور نشاۃ ثانیہ و روشن خیالی کے محققین کا اثر بھی قبول کیا۔ اپنی مرکزی کتاب "The World as Will and Idea" (1819ء) میں اُس نے اپنے جمالیاتی اور یاسیت پسندانہ فلسفے کے غالب اخلاقی اور مابعد الطبیعاتی عناصر پیش کیے۔

شوپنہاور عینیت پسند مکتبۂ فکر سے غیر متفق تھا اور جرمن فلسفی ہیگل کے خیالات کی شدید مخالفت کی جو حقیقت کی روحانی فطرت پر یقین رکھتا تھا۔ اِس کے بجائے شوپنہاور نے کانٹ کے اس خیال کی تائید کی کہ مظاہر کی ہستی صرف ادراک میں یعنی بطور خیالات ہی ہے۔ تاہم، اُس نے کانٹ کے اس تصور سے اتفاق نہ کیا کہ مطلق حقیقت تجربے سے بالاتر ہے۔ شوپنہاور نے اسے ارادے (Will) کے ساتھ شناخت کیا اور کہا کہ ذات کی تمام تجربہ میں آئی ہوئی فعالیت ارادہ ہے، بشمول لاشعوری جسمانی عوامل کے۔ یہ ارادہ تجربہ کرنے والی ہر ہستی کی داخلی فطرت ہے اور زمان و مکاں میں جسم کی صورت اختیار کر لیتا ہے، جو ایک عین (آئیڈیا) ہے۔ یوں اُس نے نتیجہ اخذ کیا کہ تمام مادی صورتوں کی داخلی حقیقت ارادہ ہے؛ واحد ہمہ گیر ارادہ مطلق حقیقت ہے۔

شوپہناور کی نظر میں زندگی کا المیہ ارادے کی فطرت میں پوشیدہ ہے جو فرد کی متواتر ایک کے بعد دوسرے مقصد کی تکمیل پر اُبھارتا ہے اور ان میں سے کوئی بھی مقصد قوت حیات یا ارادے کی لامحدود فعالیت کے لیے دائمی تسکین مہیا نہیں کر سکتا۔ چنانچہ ارادہ کسی انسان کو ناگزیر طور پر دکھ، تکلیف، موت اور آواگون کے غیر متناہی چکر میں لے جاتا ہے۔ ارادے کی فعالیت کو صرف ترک خواہش کے ذریعہ ہی ختم کیا جا سکتا ہے جس میں استدلال ارادے پر اس حد تک غالب آ جاتا ہے کہ

جدوجہد اور کوشش ختم ہو جاتی ہے۔ یہ خیالات واضح طور پر بودھی تعلیمات کے رنگ میں رنگے ہوئے نظر آتے ہیں۔ شوپنہاور نے ہندوستانی خیالات کا اِس حد تک اثر قبول کیا کہ آواگون اور خواہش کے نتیجے میں دکھ جیسے نظریات جوں کے توں لے لیے۔

شوپنہاور کے نظریات کو یاسیت پسندانہ اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ کیونکہ اُس نے لاہست کو ہست سے زیادہ اہمیت دی۔ اُس کے خیال میں فنون (آرٹس) انسان کو کسی ارادے کے بغیر چیزوں کو دیکھنے پر مائل کرتے ہیں جس میں جذبات کا کھیل ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن فنون انسان کو محض عارضی طور پر ہی ارادے سے نجات دلاتے ہیں۔ حقیقی نجات صرف انا کے ذریعے لاگو کردہ انفرادیت کے بندھن توڑنے کے نتیجے میں ملتی ہے۔ جو بھی ہمدردی، بے غرضی اور انسانی دردمندی کے اعمال محسوس کرے اور دیگر ہستیوں کے دکھ کو اپنا دکھ سمجھنے لگے وہ ارادۂ حیات کی نفی کی راہ پر نکل پڑتا ہے۔ یہ حالت تمام لوگوں کے اولیا مرتاضیت میں حاصل کرتے ہیں۔ شوپنہاور کی بشریات اور سوشیالوجی ریاست یا برادری سے شروع ہونے کی بجائے انسان پر توجہ مرکوز کرتی اور اُسے دوسروں کے ساتھ مل کر زندگی گزارنے کے قطعی امکانات دکھاتی ہے۔

عورتوں کی جانب اپنے مخاصمانہ رویے کے لیے مشہور شوپنہاور نے بعد میں انسانی جنسی سرگرمی کی تہہ میں موجود اصولوں پر غور وفکر کیا اور کہا کہ افراد جذباتی محبت کے بجائے ارادے یا خواہش کی غیر منطقی تحریکات کے تحت ایک دوسرے کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

شوپنہاور نے فطرت یا معاشرے کے قوانین کو بے دخل کر کے سائنسی ادراک کے امکان کو ناممکن بنانا چاہا۔ تاریخی ترقی سے انکار بھی اُس کی فکر کا خاصا ہے۔ جرمن فلسفی شاعر فریڈرک فشٹے کی ابتدائی تحریروں میں اُس کا اثر دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ جرمن کمپوزر رچرڈ ویگنر کے میوزک ڈراموں اور 20 ویں صدی کے فلسفیانہ وآرٹسٹک کام پر بھی اُس کے اثرات ہیں۔

اُنیسویں صدی کے آخری عشرے کے دوران شوپنہاور کے اصل اثرات پھیلنا شروع ہوئے۔ استدلال اور منطق کی قوتوں کو نظرانداز کر کے وجدان، تخلیقیت اور غیر منطقی قوتوں کو نمایاں کرنے کے ذریعہ اُس کی فکر نے فلسفۂ حیات، وجودیاتی فلسفہ اور علم الانسان کے نظریات پر اثر ڈالا۔

آگست کونت

پیدائش: 19 جنوری 1798 عیسوی
وفات: 5 ستمبر 1857 عیسوی
ملک: فرانس
اہم کام: "Course of Positive Philosophy"

”انسانوں کو کیمیا اور حیاتیات کے متعلق آزادانہ سوچنے کی اجازت نہیں؛ تو پھر انہیں سیاسی فلسفے کے متعلق آزادانہ سوچنے کی اجازت کیوں ہو؟“

کونت

آگسٹ کونت

فرانسیسی فلسفی، ثبوتیت کا بانی آگسٹ کونت 19 جنوری 1798ء کو مونٹ پیلیے میں پیدا ہوا۔ اُسے سوشیالوجی کا بانی بھی سمجھا جاتا ہے۔ اُس کے والدین کٹر رومن کیتھولک اور بادشاہت کے حامی تھے جبکہ انقلاب کے بعد فرانس بھر میں ری پبلکن ازم اور تشکیکیت کی لہر اُبھر رہی تھی۔ کونت نے بچپن میں ہی رومن کیتھولک ازم اور بادشاہت پسندی کو چھوڑ دیا۔ 1814ء سے 1816ء تک وہ پولی ٹیکنیک سکول میں تعلیم حاصل کرتا رہا مگر ایک طلبا بغاوت میں حصہ لینے کی بنا پر نکال دیا گیا۔ وہ کئی برس تک مشہور سوشلسٹ کلاڈ ہنری ڈی رُوورائے کا سیکرٹری رہا جس کے اثرات کونت کے کام میں کافی حد تک نظر آتے ہیں۔ اُس نے فلسفہ اور تاریخ کا وسیع مطالعہ کیا اور اُن مفکرین میں خصوصی دلچسپی لی جو انسانی معاشرے کی تاریخ میں کسی ترتیب کا کھوج لگانے کی راہ پر نکلے تھے۔ اٹھارہویں صدی کے متعدد اہم سیاسی فلسفیوں — مثلاً مونٹیسکیو، مارکوئس ڈی کونڈورسیٹ، ترگوٹ اور جوزف میستر — کے افکار کونت کے نظام فکر پر اثر انداز ہوئے۔

اوپر مذکور کلاڈ ہنری جدید معاشرے میں معاشی تنظیم کی اہمیت کو واضح طور پر دیکھنے والا پہلا شخص تھا۔ کونت کے خیالات بھی اُس جیسے تھے۔ تاہم، اُن کے نکتہ ہائے نظر اور سائنسی پس منظر میں نمایاں فرق بھی تھے اور انجام کار کونت اُس سے علیحدہ ہو گیا۔ 1826ء میں کونت نے اپنے ثبوتیت پسند فلسفہ پر لیکچرز کا ایک سلسلہ شروع کیا مگر جلد ہی نروس بریک ڈاؤن کا شکار ہو گیا۔ 9-1828ء میں وہ دوبارہ لیکچر دینے کا قابل ہو سکا۔ آئندہ بارہ سال اُس نے اپنی 6 جلدوں پر مشتمل تصنیف "Course of Positive Philosophy" کے لیے وقف کر دیے۔ یہی اُس کے خیالات کا نچوڑ ہے۔

1832ء سے 1842ء تک کونت بطور اتالیق کام کرتا رہا اور پھر پولی ٹیکنیک سکول میں ایگزامینر بنا۔ 1842ء میں سکول کے ڈائریکٹروں کے ساتھ جھگڑے کے نتیجے میں اُسے نوکری اور تنخواہ سے محروم ہونا پڑا۔ بقیہ زندگی کے دوران جان سٹوارٹ مل اور فرانسیسی شاگرد اُس کی مدد کرتے رہے۔ 1842ء میں ہی اُس کی 17 سالہ ازدواجی زندگی اختتام پزیر ہوئی کیونکہ بیوی کیرولین نے علیحدگی اختیار کر لی تھی۔ 1845ء میں کونت کو ایک عورت سے محبت ہوئی جو اگلے ہی سال تپ دق سے مر گئی۔ اس عشق کے تجربے نے اُس کی آئندہ تحریروں پر اثر ڈالا۔ ثبوتیت پسند معاشرے میں (جو قائم کرنا چاہتا تھا) عورتوں کا کردار اس کی عکاسی کرتا ہے۔

کونت نے ایک ایسے دور میں آنکھ کھولی جب انقلاب فرانس اور نپولینی مہمات کی گرد بیٹھ چکی تھی اور ایک نیا، مستحکم سماجی نظام — استبدادیت کے بغیر — تلاش کیا جا رہا تھا۔ جدید سائنس و ٹیکنالوجی اور صنعتی انقلاب نے یورپ میں معاشروں کو نامعلوم سمتوں میں دھکیلنا شروع کر دیا تھا۔ پرانے جذبات، خیالات، عقائد اور دستور فرسودہ محسوس ہونے لگے

اور لوگوں کو اُن پر اعتبار نہ رہا۔ کونت نے سوچا کہ یہ صورتحال نہ صرف فرانس اور یورپ کے لیے اہم بلکہ انسانی تاریخ کا ایک اہم موڑ بھی تھی۔ وہ معاشرتی نظام کی عقلی، اخلاقی اور سیاسی تنظیم نو کے بارے میں سوچنے لگا اور اس کام کے لیے سائنسی طرزِ عمل کو اپنا لازمی خیال کیا۔

کونت نے کہا تاریخی عوامل، بالخصوص مختلف باہم مربوط سائنسوں کی ترقی کا تجربی بنیادوں پر مطالعہ، تین مراحل کا ایک قانون آشکار کرتا ہے جو انسانی ترقی پر حکم ران ہے۔ اُس نے اپنی مشہور کتاب میں ان تینوں مراحل کا تجزیہ کیا۔ ذہن انسان کی فطرت کی وجہ سے ''ہر سائنس یا علم کی شاخ تین مختلف تھیوریٹیکل حالتوں سے گزرتی ہے: دینیاتی یا مصنوعی حالت، مابعد الطبیعاتی یا مجرد حالت؛ اور سائنسی یا مثبت حالت۔'' دینیاتی مرحلے میں واقعات کی وضاحت دیوتاؤں یا خدا کی مشیت کے حوالے غیر پختہ طور پر کی جاتی ہے۔ دوسرے مرحلے میں تجریدی فلسفیانہ کیٹگریز سے مظاہر کی توضیح کی جاتی ہے۔ ارتقا کے آخری یعنی سائنسی مرحلے میں وجوہ کے مطلق توضیحات کے لیے کسی بھی قسم کی کوشش ترک ہو جاتی ہے۔ اصل توجہ اس بات پر مرکوز ہوتی ہے کہ مظاہر آپس میں کسی طرح مربوط ہیں۔ اس مشاہدے کا مقصد تجرباتی انداز میں توثیق شدہ اصولوں کو عمومی سطح پر لاگو کرنا ہے۔ یہی ثبوتیت پسندی ہے—یعنی یہ یقین کہ تجربی سائنس ہی علم کا واحد معقول اور موزوں منبع ہیں۔

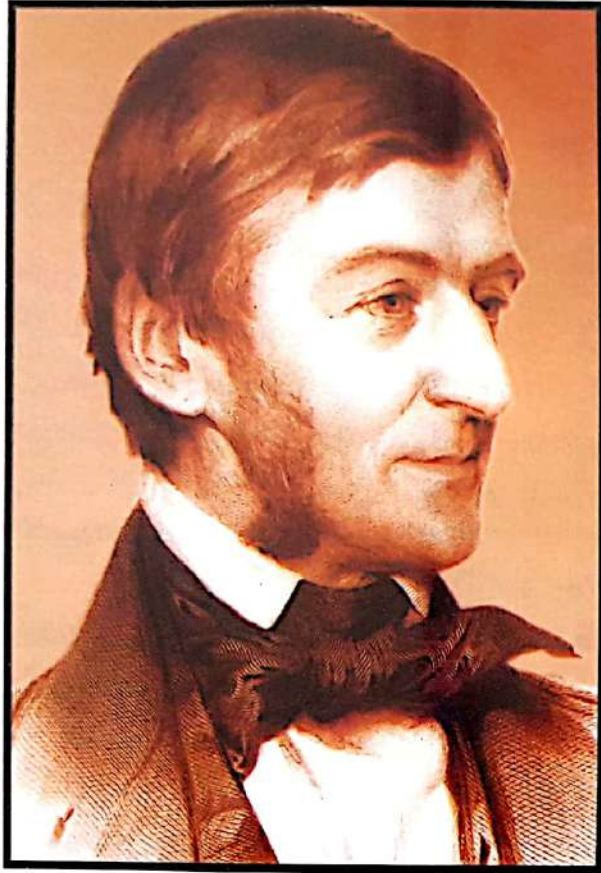
کونت کے مطابق اوپر مذکور مراحل مخصوص سیاسی ترقیوں کے ساتھ باہم مربوط ہیں۔ دینیاتی مرحلہ بادشاہوں کے اُلوہی حق جیسے تصورات میں منعکس ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعاتی مرحلے میں معاہدۂ عمرانی، افراد کی برابری اور عوامی حاکمیت جیسے تصورات شامل ہیں۔ ثبوتیت پسند مرحلہ ایک سائنسی یا ''سوشیالوجیکل'' (یہ اصطلاح کونت کی ایجاد ہے) نکتۂ نظر سے سیاسی تنظیم کا تجزیہ کرتا ہے۔ جمہوری طریق ہائے فرار پر کڑی تنقید کرنے والے کونت نے ایک مستحکم معاشرے کا تصور کیا جس پر ایسے اعلیٰ سائنسی اذہان کی حکومت ہو جو انسانی مسائل حل کرنے اور سماجی حالات بہتر بنانے کے لیے سائنسی طریقۂ کار استعمال کریں۔ وہ قطعی توضیحات کو مسترد کر کے مظاہر کے مابین قابلِ مشاہدہ تعلقات پر مبنی قوانین دریافت کرنے کی بات کرتا ہے۔

کونت کی جانب سے سائنسوں (علوم) کی درجہ بندی کی بنیاد اس مفروضے پر تھی کہ سائنسوں نے سادہ مجرد ادراکی طریق ہائے کار سے پیچیدہ اور ٹھوس مظاہر کی تفہیم کی جانب ترقی کی۔ چنانچہ سائنسوں کا ارتقا اس ترتیب سے ہوا --- ریاضی، فلکیات، طبعیات، کیمیا، حیاتیات اور آخر میں سماجیات یا سوشیالوجی۔ کونت کے مطابق موخر الذکر علم نہ صرف سارے سلسلے کا نچوڑ ہے بلکہ اس نے سماجی حقائق کو قوانین بھی بنایا اور انسانی علم کی مجموعی تالیف کر کے معاشرتی تعمیر نو کی راہ دکھلائی۔

غالباً ''سوشیالوجی'' کی اصطلاح وضع کرنے کی وجہ سے ہی کونت کو اس سائنس کا بانی مانا جاتا ہے۔ لیکن یہ شعبہ پہلے سے ہی موجود تھا۔ کونت نے البتہ اسے ایک باقاعدہ علم کی صورت دی۔

وہ اپنے ثبوتیت پسند مثالی تصور کو "System of Positive Polity" میں پیش کرتا ہے۔ اُسے یقین تھا کہ عیسائی دینیات سے علیحدہ کیا گیا رومن کیتھولک کلیسیا نئے معاشرے کے لیے ایک سٹرکچرل اور علامتی ماڈل بن سکتا تھا۔

البتہ اس نے خدا کی عبادت کی جگہ ''انسانیت پسندی کے مذہب'' کو دی۔

بلاشبہ کونت ایک جوہر قابل تھا۔ ایک طرف اُسے کافی پیروکار مل گئے لیکن دوسری طرف شدید تنقید کا نشانہ بھی بنا۔ مستقبل کے معاشرے کے لیے اُس کے منصوبوں کو مضحکہ خیز قرار دیا گیا؛ اور کونت جمہوریت کی تردید، نظام مراتب اور اطاعت پر اصرار اور اس رائے میں شدید ری ایکشنری ہے کہ مثالی حکومت صرف اعلیٰ ترین دانشوروں پر مشتمل ہوگی۔ لیکن اُس کے نظریات فرانس کے ایمائیل ڈرخائم، برطانیہ کے ہربرٹ سپنسر اور سر ایڈورڈ ٹائلر جیسے ممتاز سماجی سائنس دانوں پر اثر انداز ہوئے۔ کونت انسانی معاشرے کے سائنسی مطالعہ کے طور پر سوشیالوجی کی اہمیت پر یقین رکھتا تھا۔ یہ چیز معاصر سماجی سائنس دانوں کے لیے اب بھی مشعل راہ ہے۔

رالف والڈو ایمرسن

پیدائش: 25 مئی،1803 عیسوی
وفات: 27 اپریل،1882 عیسوی
ملک: امریکہ (بوسٹن)
اہم کام: ''نیچر''

''فطرت والی روش اختیار کرو: اس کی کنجی صبر و تحمل ہے۔''

ایمرسن

رالف والڈو ایمرسن

امریکی مضمون نگار اور شاعر، ماورائیت پسند کی ایک فلسفیانہ تحریک کا رہنما رالف والڈو ایمرسن 25 مئی 1803ء کو بوسٹن، میساچوسٹس میں پیدا ہوا۔ انگلش رومانسزم، نوفلاطونیت اور ہندو فلسفہ کے زیر اثر اُس نے اپنے خیالات فصیح و بلیغ اور شاعرانہ انداز میں پیش کیے اور یہی اُس کی وجۂ شہرت ہے۔

ایمرسن کا تعلق ایک مذہبی گھرانے سے تھا۔ اُس کے سات اجداد منسٹرز تھے اور باپ ولیم اَیمرسن کے ''فرسٹ چرچ'' (Unitarian) کا منسٹر بنا۔ ایمرسن نے ہارورڈ یونیوٹی سے گریجوایشن کی، تب اُس کی عمر صرف اٹھارہ برس تھی۔ اگلے تین برس تک وہ بوسٹن کے ایک سکول میں پڑھاتا رہا۔ 1825ء میں وہ ہارورڈ ڈیوائنٹی سکول میں داخل ہوا اور اگلے برس مڈل سیکس ایسوی ایشن آف منسٹرز کے تحت تبلیغ کی اجازت حاصل کر لی۔ وہ اپنی خراب صحت کے باوجود بوسٹن کے علاقے میں گاہے بگاہے لیکچرز دیتا رہا۔ اُسی برس ایلن نامی لڑکی سے شادی کی جو ڈیڑھ سال بعد مر گئی۔ 1832ء کی کرسمس کے روز یورپ کے دورے پر روانہ ہوا۔ وہ کچھ دیر انگلینڈ میں رُکا اور اس دوران والٹر لینڈر، سموئل کولرج، تھامس کارلائل اور ولیم ورڈز ورتھ جیسے ممتاز انگلش ادیبوں سے دوستی کی۔ کارلائل کے ساتھ اُس کی دوستی تاحیات قائم رہی۔

یورپ میں تقریباً ایک برس گزارنے کے بعد وہ واپس امریکہ آیا۔ 1834ء میں کونکورڈ، میساچوسٹس گیا اور بوسٹن میں بطور لیکچرر سرگرم ہو گیا۔ ''تاریخ کا فلسفہ''، ''انسانی ثقافت'' اور ''عہد حاضر'' جیسے موضوعات پر اُس کی تقریروں کا مواد موت کے بعد "Journals" (1909-14ء) کے نام سے کتابی صورت میں شائع ہوا۔ عقیدے کے بارے میں اُس کا مفصل ترین بیان پہلی کتاب "Nature" (1836ء) میں موجود ہے جو بلا نام شائع ہوئی۔ اس کتاب کو ایمرسن کا اصل اور اہم ترین کام گردانا جانے لگا اور اس میں فلسفۂ ماورائیت کا جوہر ملتا ہے۔ یہ عینیت پسندانہ مسلک زندگی کے متعلق مقبول عام مادیت پسندانہ اور کیلونسٹ نکتہ ہائے نظر کا مخالف تھا۔ اس نے مصنوعی پابندیوں سے انسان کو آزادی دلانے کی صدا بھی بلند کی۔

اَیمرسن نے ان خیالات کو 1837ء کے ایک لیکچر ''دی امیریکن سکالر'' میں ثقافتی اور عقلی مسائل پر لاگو کیا اور امریکی عقلی خودمختاری کا مطالبہ کیا۔ 1838ء کا ''ڈیوائنٹی کالج میں خطاب'' کافی متنازعہ ثابت ہوا کیونکہ اس میں روایتی مذہب پر حملہ اور خود انحصاری و وجدانی روحانی تجربے کی بات کی گئی تھی۔

1841ء اور 1844ء میں اُس کے مضامین کے دو مجموعے شائع ہوئے۔ ایمرسن پر اکثر اُس کے مضامین اور لیکچرز کے حوالے سے ہی بات کی جاتی ہے۔ یہاں ہم اُس کے مجموعی اور مرکزی خیالات و تصورات کا ایک اجمالی جائزہ پیش

کرنے کی کوشش کریں گے۔

اَیمرسن 1830ء کی دہائی کے دوران ایک خودانحصار صاحب فکر شخص کے طور پر اُبھرا۔ اُس کے اپنے ذاتی شکوک اور مسائل دیگر اہل فکر کو بھی درپیش تھے۔ ''نیچر،'' ''دی امریکن سکالر'' اور ''ڈیوائنٹی سکول ایڈریس'' نے اُسے ایک گروپ کے ساتھ نتھی کر دیا جنہیں ماورائیت پسند کہا جاتا تھا۔ ایمرسن اس گروپ کا نمائندہ بن گیا۔ اپنے روحانی شکوک کے جواب مل جانے پر اُس نے اپنا بنیادی فلسفہ تشکیل دیا۔ بعد کی ہر ایک تحریر ''نیچر'' میں بیان کردہ خیالات کی ہی توسیع اور تشریح یا ترمیم ہے۔

ایمرسن کے مذہبی شکوک معجزات کی تاریخی حیثیت پر ایمان کے خلاف تنقید سے زیادہ گہرے تھے۔ وہ نیوٹنی فزکس کے مشینی تصور کائنات اور لاک کے نظریۂ حیات سے بھی اختلاف رکھتا تھا۔ ایمرسن نے محسوس کیا کہ استدلال پسند فلسفیوں کی بیان کردہ علت و معلول کی مشینی کائنات میں آزاد ارادے کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اس دنیا کو سوچ اور بصیرت کی بجائے صرف حسیات کے ذریعہ جانا جا سکتا تھا؛ اس کا تعین انسان طبعی اور نفسیاتی طور پر کرتے ہیں؛ اور پھر بھی یہ اُنہیں حالات کا شکار بناتے ہیں۔

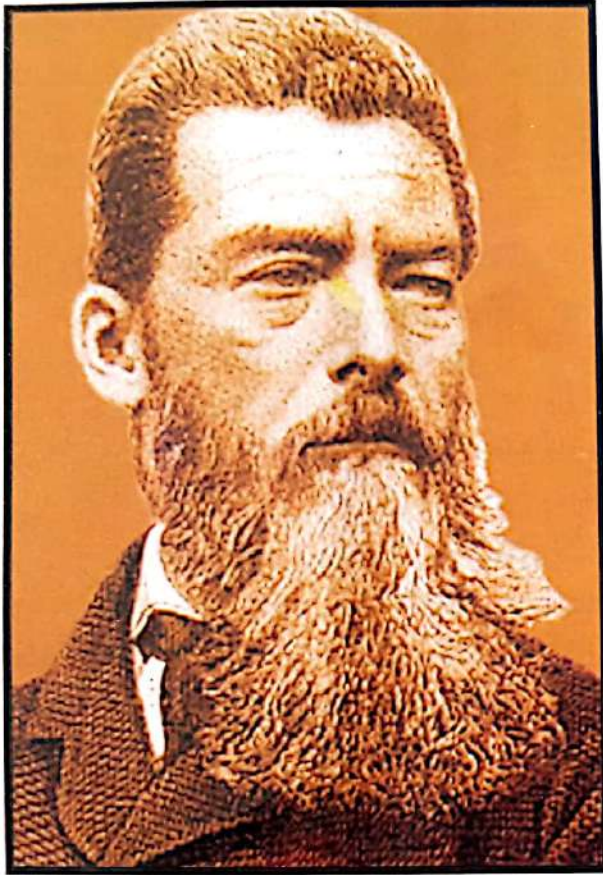
اَیمرسن نے دوبارہ ایک عینیت پسندانہ فلسفہ سے رجوع کرتے ہوئے زور دیا کہ انسان حسی تجربے اور حقائق کی مادی دنیا سے ماورا ہونے اور کائنات کی ہر جا موجود روح کا شعور حاصل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ خدا پنی ذات، اپنی روح کے اندر دیکھنے سے ملتا ہے، اور اس قسم کی خود آگہی آزادیٔ عمل دلاتی اور دنیا کو اپنے تصورات کے مطابق تبدیل کرنے کے قابل بناتی ہے۔ چنانچہ انسانی روحانی بحالی اپنے اندر موجود ماورائی روح (Oversoul) کے حصے کا ذاتی انفرادی تجربہ کرنے سے ہوتی ہے۔ ماورائی یا ہمہ گیر روح ساری تخلیق اور ساری جان دار اشیا میں موجود ہے۔ بس انسان اس پر غور و فکر کی زحمت کرے تو یہ قابل رسائی بن جاتی ہے۔

اَیمرسن کی نظر میں منطق کا مطلب ازلی صداقت کی وجدانی آگہی ہے۔ اس پر ''تفہیم'' پر انحصار کے طریقوں سے قطعی مختلف طور پر انحصار کیا جا سکتا ہے۔ ''تفہیم'' تو محض حسیاتی ڈیٹا کا مجموعہ اور مادی دنیا کے منطقی ادراک کا نام ہے۔

بلاشبہ یہ نظریات اچھوتے نہیں، اور یہ بات واضح ہے کہ ایمرسن پر فلسفۂ نوفلاطونیت، کولرج اور دیگر رومانویت پسندوں، ہندو فلسفہ اور چند دیگر فلسفوں کے اثرات بھی تھے۔ اصل میں ایمرسن کی بیان کرنے کی صلاحیت اُسے ممتاز بناتی ہے۔ وہ کچھ فرسودہ اور ایسی عام باتیں بھی خوبصورتی کے ساتھ کر گیا جن کا ہندوستان میں صدیوں سے پرچار کیا جا رہا تھا۔ اُسے دنیا میں ہر طرف خوبصورتی دکھائی دی جس کے بنیادی عناصر ہم آہنگی، کاملیت اور روحانیت ہیں: ''حسن کی تخلیق آرٹ ہے۔''

وہ کہتا ہے کہ عظیم انسان تاریخ میں فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں؛ وہ سماجی ترقی کو فروغ دیتے ہیں جو فرد کی روحانی کاملیت پر مشتمل ہے۔ ایمرسن نے یہ بھی کہا کہ کرۂ ارض پر امیر اور غریب کے درمیان جدوجہد اور مفادات کا ٹکراؤ ازلی ہے۔ البتہ وہ غریبوں کا ہمدرد تھا۔ اُس نے امریکہ میں بورژوا دور حکومت اور غلامی کی شدید مخالفت کی۔ زندگی کے آخری

برسوں میں وہ تصوف کی جانب مائل ہو گیا۔

اَیمرسن اُنیسویں صدی کا اہم ترین امریکی فلسفی ہے، اور کچھ حوالے سے اُسے کالونیل عہد کے بعد امریکی فکر کی مرکزی شخصیت بھی مانا جاتا ہے۔ شاید اپنے خوبصورت جملوں کی وجہ سے وہ کافی مشہور ہو گیا۔ اُس کی تحریریں آج بھی شوق سے پڑھی جاتی ہیں۔ خود آگہی اور عدم تطابق پر اَیمرسن کا زور، ہر فرد اور خدا کے درمیان شخصی تعلق پر اصرار اور بے تکان رجائیت روح عصر کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں، لیکن یہ روح عصر مابعد الطبیعاتی نہیں بلکہ طبیعاتی ہے۔

لُڈوِگ فوئرباخ

پیدائش:	28 جولائی 1804ء عیسوی
وفات:	13 ستمبر 1872ء عیسوی
ملک:	جرمنی
اہم کام:	''عیسائیت کا جوہر''

''میری واحد خواہش یہ ہے کہ خدا کے دوستوں کو انسان کے دوستوں میں تبدیل کر دوں۔''

فوئرباخ

لُڈوِگ فوئرباخ

جرمن فلسفی لڈوگ فوئرباخ نے آرتھوڈوکس مذہب کو مذہبی نفسیات کے ساتھ تبدیل کیا اور جرمن مادیت پسند فلسفے میں حصہ ڈالا۔ وہ لینڈشٹ میں پیدا ہوا (1804ء) اور برلن وار لانگن میں تعلیم حاصل کی۔ جوانی میں وہ ممتاز جرمن فلسفی ہیگل کا شاگرد تھا جس کی فلسفیانہ عینیت کو بعد میں مسترد کیا۔ اپنی نمائندہ کتاب ''عیسائیت کا جوہر'' (1841ء) میں فوئرباخ نے اپنے فلسفیانہ خیالات تفصیل سے بیان کیے۔

فوئرباخ کی پہلی کتاب کسی نام کے بغیر شائع ہوئی تھی (1830ء) اور اسی کی بنا پر وہ یونیورسٹی سے نکالا گیا۔ فوئرباخ نے زندگی کے آخری برس گاؤں میں گزارے۔ وہ 1848ء کے انقلاب کی نوعیت کو سمجھ نہ سکا اور سوشل ڈیموکریٹک پارٹی میں شامل ہونے کے باوجود مارکسزم کو نہ مانا۔ اس کی زندگی مذہب کے خلاف جدوجہد سے عبارت ہے۔ اُس کے نظریات ''نوجوان ہیگلیوں'' سے ترقی کر کے مادیت کی جانب بڑھے۔ ہم عصروں پر اُس کی جانب سے مادیت کے دفاع کا گہرا اثر پڑا۔ حتیٰ کہ اینگلس نے کہا، ''بشریات پسندی (Anthropologism) فوئرباخ کی مادیت کا خاصا تھی جو قبل از انقلاب جرمنی کے تاریخی حالات کا نتیجہ تھی اور انقلابی بورژوا جمہوریت کے آئیڈیلز کا اظہار کرتی تھی۔ انسان کے جوہر کے بارے میں ہیگل کی عینیت پسندانہ تفہیم اور اسے خود آگہی تک محدود کر دینا بوئرباخ کے فلسفیانہ ارتقا کا نکتۂ آغاز تھا۔ اس نکتۂ نظر کو مسترد کرنے سے بحیثیت مجموعی عینیت بھی مسترد ہو گئی۔

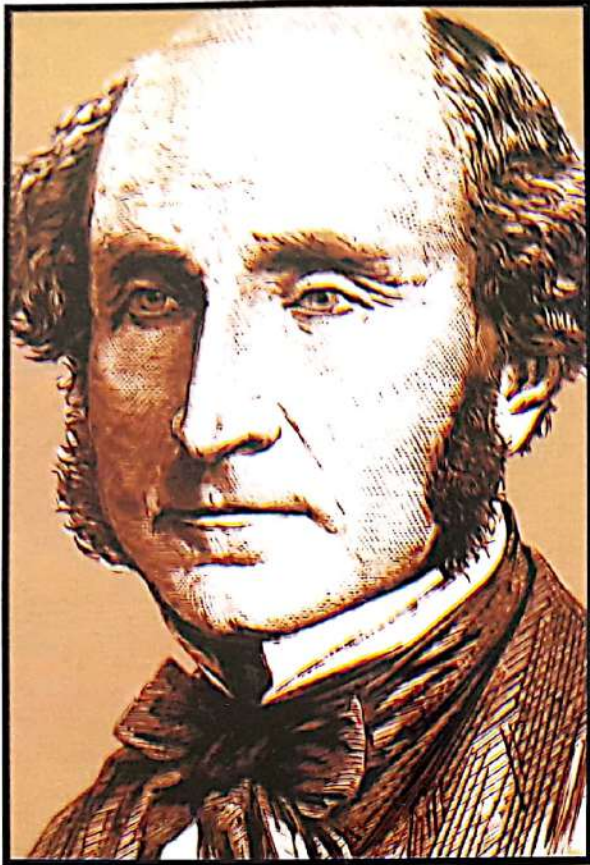
فوئرباخ کی خدمات میں سے ایک یہ تھی کہ اُس نے عینیت اور مذہب کے درمیان تعلق کو واضح کیا۔ وہ ہیگلی جدلیات کی عینیت پسندانہ نوعیت پر شدید تنقید کرتا ہے۔ اس طرح ہیگلی فلسفہ کے منطقی پہلوؤں کو استعمال میں لانے کی راہ روشن ہوئی اور مارکسزم کی تشکیل میں مدد ملی۔ لیکن خود فوئرباخ نے ہیگل کے فلسفہ کو نظر انداز کر دیا اور اسی لیے اس کی سب سے بڑی کامیابی یعنی جدلیات پر غور کرنے میں ناکام رہا۔

فوئرباخ کے فلسفے کا اصل جوہر مادیت کو واضح الفاظ میں بیان اور اس کا دفاع کرنا تھا۔ بشریات پسندی نے انسان کے جوہر اور دنیا میں اُس کی حیثیت کے مسئلے میں خود کو محسوس کروایا۔ لیکن فوئرباخ نے اس حوالے سے متواتر مادیت پسندانہ نکتۂ نظر نہ اپنائے رکھا کیونکہ اُس نے انسان کو ایک مجرد (Abstract) فرد، ایک خالصتاً حیاتیاتی ہستی کے طور پر لیا۔ وہ نظریۂ علم میں مسلسل تجربیت پسندانہ نکتۂ نظر ہی لاگو کرتا اور لاادریت (Agnosticism) کی پُرزور مخالفت کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُس نے تفہیم کے عمل میں سوچ کی اہمیت سے انکار نہ کیا، معروض کے متعلق قضیے پیش کیے۔ لیکن وہ بحیثیت مجموعی قبل از مارکس مادیت کی فکری نوعیت پر غالب نہ آ سکا۔ وہ تاریخ کو سمجھنے کے لیے عینیت پسندانہ انداز ہی استعمال

کرتا ہے۔ سماجی مظاہر کے عینیت پسندانہ خیالات فوئرباخ کی اس خواہش سے ماخوذ تھے کہ سماجی زندگی کا مطالعہ کرنیکے لیے بشریات پسندی کو بطور ہمہ گیر سائنس لاگو کیا جائے۔ (بشریات پسندی قبل از مارکس مادیت کا ایک پہلو تھی جو انسان کو فطرت کی اعلیٰ ترین پیداوار مانتی اور انسان کی مخصوص خصوصیات اور اوصاف کی وضاحت اُن کے فطری ماخذ کی بنیاد پر کرتی تھی۔)

فوئرباخ کی عینیت بالخصوص مذہب اور اخلاقیات پر تحقیق میں عیاں ہے۔ اس نے مذہب کو انسانی اوصاف (جو مافوق الفطرت بتائے گئے) کی تجسیم قرار دیا۔ چنانچہ انسان خدا میں اپنے ہی جوہر پر غور وفکر کرتا ہے۔ یوں مذہب انسان کی ''لاشعوری خود آگہی'' ہے۔ فوئرباخ کے خیال میں اس کی وجہ فطرت اور معاشرے کی خودرو قوتوں پر منحصر ہونے کے انسانی احساس میں ہے۔ مذہب کی معاشرتی اور تاریخی جڑوں کے بارے میں اُس کے اندازے خصوصی دلچسپی کے حامل ہیں۔ لیکن اپنی بشریات پسندی کے باعث وہ اس معاملے میں محض اندازوں سے آگے نہ گیا اور مذہب سے لڑنے کے موثر ذرائع نہ ڈھونڈ سکا۔ اُس نے تعلیم میں لاشعور کو لاشعوری خود آگہی کے ساتھ تبدیل کرنا چاہا، اور ایک نئے مذہب کی ضرورت پر بھی زور دیا۔ انسان کی حقیقی دنیا کو نہ سمجھنے کے باعث اُس نے مسرت کے لیے انسان کی خلقی جدوجہد سے اخلاقیات کے اصول مستنبط (Deduce) کیے۔ مسرت کا حصول ممکن ہے، بشرطیکہ ہر انسان استدلالی انداز میں اپنی حدود مقرر کرلے اور دیگر انسانوں سے محبت کرے۔

فوئرباخ کی تشکیل کردہ اخلاقیات تجریدی، ازلی اور تمام وقتوں اور تمام لوگوں کے لیے ایک جیسی ہے۔ وہ اپنے خیالات کی قیود کے باوجود مارکسزم کا براہ راست نقیب تھا۔ اُس نے کہا کہ فرد اور اُس کا ذہن اپنے حالات کی پیداوار ہے؛ کسی شخص کا مجموعی شعور حیاتی اعضا اور بیرونی دنیا کے باہمی تعلق کا نتیجہ ہے: ''انسان وہی ہے جو وہ کھاتا ہے.'' لہٰذا نوع انسانی کو بہتر بنانے کے لیے بہتر خوراک ضروری ہے۔

کارل مارکس اور فریڈرک اینگلس نے عوامی اور انسانی ضروریات پر فوئرباخ کے اصرار میں معاشرے کی مادیت پسندانہ بنیادوں پر تفسیر کی جانب تحریک دیکھی، اور بعد میں اسے نظریۂ تاریخی مادیت کی صورت میں پیش کیا۔

جان سٹوارٹ مل

پیدائش: 20 مئی 1806ء عیسوی
وفات: 8 مئی 1873ء عیسوی
ملک: برطانیہ
اہم کام: ''آزادی کے بارے میں''

''اگر چہ یہ درست نہیں کہ تمام رجعت پسند احمق ہوتے ہیں، لیکن یہ درست ہے کہ زیادہ تر احمق رجعت پسند ہوتے ہیں۔''

مِل

جان سٹوارٹ مِل

برطانوی فلسفی، ماہر معیشت جان سٹوارٹ مِل نے 19 ویں صدی کی برطانوی فکر پر نہ صرف فلسفہ اور معاشیات بلکہ سیاسی سائنس، منطق اور اخلاقیات کے شعبوں میں بھی گہرے اثرات مرتب کیے۔ وہ 20 مئی 1806ء کو لندن میں پیدا ہوا اور اپنے باپ سے غیر معمولی طور پر وسیع تعلیم حاصل کی۔ وہ تین سالہ سٹوارٹ مِل کو ہی یونانی زبان پڑھانے لگا۔ 17 برس کی عمر میں اُس نے یونانی ادب اور فلسفہ، کیمیا، علم النباتات، نفسیات اور قانون کے کورسز مکمل کر لیے۔ 1822ء میں مِل انڈیا ہاؤس کے ایگزامینر کے دفتر میں اپنے باپ کے لیے بطور کلرک کام کرنے لگا، اور چھ برس بعد اسسٹنٹ ایگزامینر بن گیا۔ 1856ء تک وہ ہندوستان کی شاہی ریاستوں کے ساتھ کمپنی کے تعلقات کا انچارج رہا اور پھر 1858ء میں کمپنی کے خاتمے تک ایگزامینر آفس میں بطور چیف تعینات رہا۔ 1856ء تک فرانس میں آوگنون کے قریب سینٹ وَیران میں زندگی گزاری۔ تب وہ ویسٹ منسٹر سے پارلیمنٹ کا رکن منتخب ہوا۔ 1868ء میں عام انتخابات میں ناکامی کے بعد وہ واپس فرانس آ گیا اور 8 مئی 1873ء کو اپنی موت تک لکھتا پڑھتا رہا۔

سٹوارٹ مِل 18 ویں صدی میں آزادی، منطق اور سائنس اور 19 ویں صدی میں تجربیت اور اجتماعیت کے درمیان بطور پُل کھڑا ہے۔

بچپن میں نہایت سخت پڑھائی کی بدولت وہ ''اپنے ہم عصروں سے ربع صدی آگے'' نکل گیا۔ اُس کے باپ نے صرف عقلی پہلو پر زور دیا اور عملی و جذباتی زندگی کا پہلو بالکل نظر انداز رہا۔ جیمز مِل غالباً اپنے بیٹے کو ایک اعلیٰ فکری مشین بنانا چاہتا تھا تا کہ وہ افادیت کا پیغمبر بن جائے۔ تاہم، سٹوارٹ مِل بینتھم کو پڑھ کر بہت متاثر ہوا۔ اُس کے مطابق ''بینتھم کے بیان کردہ اصول افادیت نے چیزوں کے متعلق میرے تصور کو ہم آہنگی دی۔ اب میرے پاس اپنی آرا، ایک مسلک، ایک عقیدہ، ایک فلسفہ تھا اور ایک موزوں مذہب بھی۔'' کچھ ہی عرصہ بعد اُس نے ایک چھوٹی سی افادیت پسندانہ سوسائٹی تشکیل دی، اور باپ کے فلسفیانہ و سیاسی نظریات کو اپنایا۔

اکیس سال کی عمر میں مِل شدید اعصابی بیماری سے گزرا۔ وہ اپنی خودنوشتہ سوانح میں بتاتا ہے کہ متواتر تجزیہ کرتے رہنے کی عادت نے اُس کے جذبات کو سخت اور بنجر بنا دیا۔ ایک شادی شدہ عورت مسز ٹیلر کی رفاقت نے اُسے بحران میں سے نکالا۔ 1851ء میں ٹیلر کے شوہر کی وفات پر مِل نے اُس سے شادی کر لی۔ وہ مختلف جرائد اور رسائل کے لیے باقاعدگی سے مضامین لکھنے لگا۔

ٹینی سن کی نظموں اور کارلائل کی ''انقلاب فرانس'' پر مِل کے تبصرے اُس کی توسیع شدہ عقلی ہمدردیوں کی عکاسی کرتے

ہیں۔''سسٹم آف لاجک''(1843ء) اُس کا واحد باقاعدہ فلسفیانہ مقالہ ہے۔لیکن اُس کی اصل شناخت چھوٹی سی کتاب ''افادیت پسندی''(1861ء) بنی۔یہاں ہم اس کے حوالے سے بات کریں گے۔

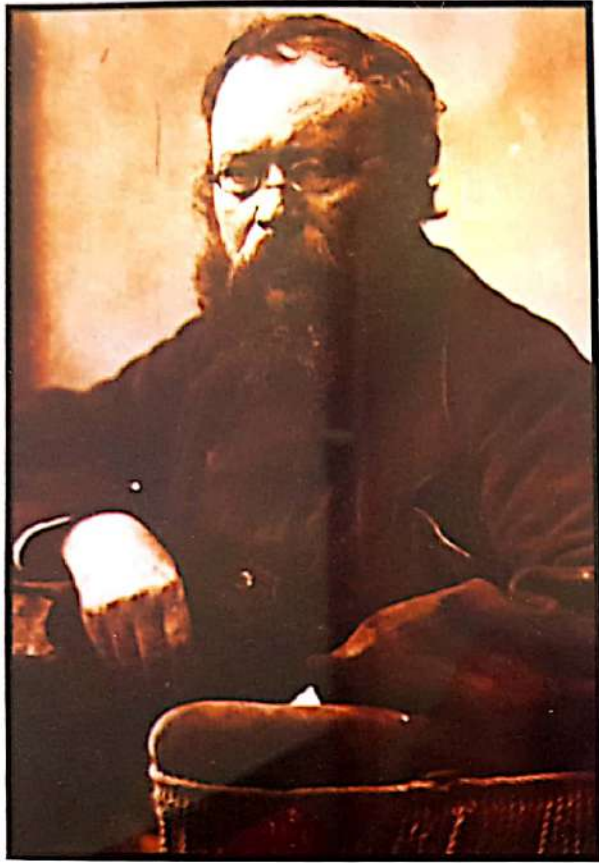
مِل ''افادیت پسندی'' کے پہلے باب میں کہتا ہے کہ اخلاقی تھیوریز دو ممیّز طریقہ ہائے کار کے درمیان منقسم ہیں: وجدانی اور استقرائی(Inductive) مکاتب فکر۔اگرچہ دونوں مکاتب واحد، اعلیٰ ترین معیاری سرچشمے پر متفق ہیں، لیکن اس حوالے سے اُن کا اتفاق نہیں کہ آیا ہم اُس سرچشمے (Principle) کا علم تجربے کی مدد کے بغیر وجدانی طور پر حاصل کرتے ہیں یا تجربے اور مشاہدے کے ذریعے یعنی استقرائی طور پر۔کانٹ وجدانی مکتبہ کا بہترین نمائندہ تھا، اور خود مِل نے استقرائی مکتبۂ فکر کا دفاع کیا۔وہ کانٹ کے Categorical Imperative کو بنیادی طور پر بالکل افادیت پسندی جیسا قرار دیتا کیونکہ اس میں بھی کسی فعل کا اخلاقی معیار جانچنے کے لیے اُس کے اچھے یا برے نتائج کا حساب کتاب لگایا جاتا ہے۔مِل کے مطابق اُس کا مطمحِ نظر اعلیٰ ترین سرچشمے کو تفصیلاً بیان کیا:''افعال اپنی وجہ سے پیدا ہونے والی مسرت کے تناسب سے ہی درست ہے، اور اپنی وجہ سے پیدا ہونے والی ناخوشی جتنے ہی برے۔''اپنے پیش روؤں مثلاً ہیوم اور بینتھم کی پیروی میں وہ اسے افادیت کا سرچشمہ یا اصول بتاتا ہے۔''مسرت'' سے اُس کی مراد عقلی اور حیاتی دونوں قسم کی مسرت ہے۔تاہم، ہمارا احساس وقار ہمیں عقلی مسرتوں کو حیاتی مسرتوں پر ترجیح دینے پر مائل کرتا ہے۔وہ مزید کہتا ہے کہ اصول افادیت صرف کسی فعل کے نتائج کا تخمینہ لگانے پر ہی مشتمل ہے، اُس کی تحریک یا عامل کے کردار کا نہیں۔یوں اُس نے کلاسیکی نیکی کی تھیوری کو مسترد کر دیا۔اصول افادیت کو ثانوی اخلاقی اصول پیدا کرنے کے لیے بطور ہتھیار سمجھنا چاہیے، مثلاً ''چوری نہ کرو'' جیسا ثانوی اصول جو عمومی مسرت کو فروغ دیتا ہے۔

مِل کے مطابق عمومی مسرت کو فروغ دینے کے لیے تحریکات کے دو زمرے ہیں: اول، خدا اور دیگر انسانوں کو خوش کرنے کی اُمید اور ناخوش کرنے کے خوف سے جنم لینے والی خارجی تحریکات۔دوم، عامل کا اپنا داخلی احساس فرض جو زیادہ اہم ہے۔مل کے خیال میں فرض ایک موضوعی احساس ہے جو تجربے کے ساتھ ترقی پاتا ہے۔تاہم، انسان یگانگت کی جانب ایک جبلتی احساس رکھتے ہیں جو فرض کو عمومی مسرت کی جانب ترقی دیتا ہے۔

افادیت پسندی کے ناقدین دلیل دیتے ہیں کہ اخلاقیات کی بنیاد افعال کے نتائج پر نہیں، بلکہ درحقیقت انصاف کے اساسی اور ہمہ گیر تصور پر مبنی ہے۔مِل نے انصاف کے تصور کو افادیت پسندی کے لیے ایک کڑی آزمائش خیال کیا۔کیونکہ اگر وہ تصور انصاف کو افادیت کے حوالوں سے واضح کرتا تو خود ہی افادیت پسندی کے خلاف غیر نتائجی دلیل میں پھنس جاتا۔چنانچہ اُس نے دو جوابی دلائل پیش کیے۔پہلا یہ کہ تصور انصاف میں تمام اخلاقی عناصر کا دارومدار سماجی افادیت پر ہے۔نظریۂ انصاف میں دو بنیادی عناصر — سزا اور کسی کے حقوق کے استحصال کا تصور۔چونکہ حقوق اپنی حفاظت کے لیے معاشرے پر لاگو کردہ دعوے ہیں، اور معاشرہ صرف سماجی افادیت کی وجہ سے ہی ہمیں تحفظ دیتا ہے۔چنانچہ انصاف کے دونوں عناصر (سزا اور حقوق) افادیت پر ہی مبنی ہوئے۔مل کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر انصاف واقعی اساسی ہوتا تو اتنا مبہم نہ ہوتا جتنا کہ اب ہے۔سزا، دولت کی منصفانہ تقسیم اور منصفانہ ٹیکسیشن کی تھیوریز کا تجزیہ کرتے وقت نظریہ انصاف

متنازعہ ہو جاتا ہے۔ان تنازعات کو صرف افادیت سے رجوع کرنے کے ذریعہ حل کیا جا سکتا ہے۔مل کے مطابق انصاف ایک حقیقی تصور ہے، لیکن اسے افادیت پر ہی مبنی سمجھنا چاہیے۔

یوں مِل نے انسانی تجربے کو عمل کی بنیاد مانا اور انسانی استدلال پر زور دیا۔سیاسی معیشت میں اُس نے ایسی پالیسیوں کی حمایت کی جو اُس کے خیال میں انفرادی آزادی کے ساتھ نہایت موافق تھیں۔"On Liberty" میں مل نے جو بات سب سے بڑھ کر چاہی وہ یہ تھی کہ لوگوں کو اپنی مرضی کے مطابق زندگی گزارنے دینا چاہیے اور حدود کا صرف ایک مجموعہ لاگو ہونا چاہیے: یعنی دوسروں کو زک نہ پہنچے۔

مِل نے قبل از مارکس سوشل ازم کا مطالعہ کیا، اور اگرچہ خود سوشلسٹ نہ بنا، لیکن مزدوروں کے حالات بہتر بنانے کے کام میں سرگرمی سے حصہ لیتا رہا۔پارلیمنٹ میں اُسے ایک انقلابی سمجھا گیا کیونکہ اُس نے قدرتی وسائل کی عوامی ملکیت، عورتوں کی برابری، لازمی تعلیم اور ضبط تولید جیسے اقدامات کی حمایت کی تھی۔عورتوں کے حق رائے دہی سے متعلقہ بحثوں میں اُس کی جانب سے حمایت نے اس تحریک کی صورت گری کی۔

پیئرے جوزف پرودھوں

پیدائش: 15 جنوری 1809 عیسوی

وفات: 19 جنوری 1865 عیسوی

ملک: فرانس

اہم کام: ''غربت کا فلسفہ''

''قوانین امیروں اور بااختیار لوگوں کے لیے مکڑی کے جالے اور غریب و کمزور لوگوں کے لیے زنجیریں ہیں۔''

پرودھوں

پیئرے جوزف پرودھوں

فرانسیسی مصنف اور عموماً بابائے جدید انارکزم قرار دیا جانے والا سیاسی نظریہ دان پیئرے جوزف پرودھوں 15 جنوری 1809ء کو بیسانکون کے ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوا۔ بچپن میں سکالرشپ حاصل کرنے کی وجہ سے وہ تعلیم جاری رکھنے اور لکھنے کے قابل ہو سکا۔ دیہاتی علاقے میں گزارے ہوئے بچپن اور کسان باپ دادا نے اُس کے خیالات کو متشکل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اُس کا خیال معاشرے کا تصور ایک ایسی دنیا پر مشتمل تھا جس میں اُس کے باپ جیسے کاشت کار اور ہنرمند آزاد، پرامن اور باعثِ افتخار غربت کی زندگی گزار سکیں کیونکہ وہ تعیش سے متنفر تھا۔

پرودھوں نے اوائل جوانی میں ہی عقلی ذہانت کی علامات ظاہر کرنا شروع کریں اور بیسانکون میں اپنے کالج سے سکالرشپ کا مستحق ٹھہرا۔ تاجروں کے بیٹوں کے درمیان ایک غریب کسان لڑکے کی حیثیت میں رہنے کے باوجود اُس میں علم و فضل سے لگاؤ پیدا ہو گیا اور نہایت تنگ دستی میں بھی اس ذوق کو قائم رکھا۔ مجبوراً اُسے پرنٹنگ کا کام سیکھنا پڑا۔ یہ تربیت حاصل کرنے کے دوران بھی وہ لاطینی، یونانی اور عبرانی زبانیں سیکھتا رہا۔ پرنٹنگ شاپ میں اُسے مختلف مقامی آزاد خیال اور سوشلسٹ افراد سے ملاقات کا موقعہ ملا۔ اُس کی ملاقات یوٹوپیائی سوشلسٹ چارلس فوریئر سے بھی ہوئی اور اُس سے حد درجہ متاثر ہوا۔

بعد ازاں پرودھوں نے دیگر نوجوان کارکنوں کے ساتھ مل کر ایک اپنا پریس لگانے کی کوشش بھی کی مگر ناکام ہوا۔ اس ناکامی کی ایک وجہ پرودھوں کا لکھنے پر زیادہ توجہ دینا بھی تھا۔ وہ ایسی مشکل اور پیچیدہ مگر خوبصورت نثر لکھنے لگا جس کو فلوبیئر اور بودلیئر جیسے اہل قلم نے بھی سراہا۔ 1838ء میں بیسانکون اکیڈمی کی طرف سے ملنے والے سکالرشپ کی وجہ سے وہ پیرس میں پڑھنے کے قابل ہو گیا۔ اب کچھ فرصت ملنے پر اس نے اپنے خیالات کو تشکیل دیا اور اپنی پہلی اہم کتاب ''جائیداد کیا ہے؟'' (1876ء) میں لکھی۔ اس کتاب نے ہلچل مچا دی کیونکہ پرودھوں نے نہ صرف ''میں ایک انارکسٹ (حکومت دشمن، نراجی) ہوں'' کا دعویٰ کیا، بلکہ یہ بھی کہا کہ ''جائیداد ایک سرقہ ہے!''

یہ بدنام زمانہ نعرہ پرودھوں کے توجہ حاصل کرنے کے انداز کی ایک مثال تھا۔ اس نے ہمیشہ اسی قسم کے تیز نعرے لگا کر اپنی اصل سوچ کو چھپائے رکھا۔ اُس نے عام مفہوم میں جائیداد پر حملہ نہیں کیا تھا، بلکہ صرف اُس جائیداد کے خلاف تھا جو کسی اور کی محنت کا استحصال کرنے کے ذریعے بنائی جاتی ہے۔ اُس نے ایک لحاظ سے جائیداد کو آزادی کے تحفظ کا لازمی عنصر بھی قرار دیا --- مثلاً کسان کے کھیت اور ہنرمند کے اوزار وغیرہ۔ یوٹوپیائی یا مارکسی سوشلزم پر بھی اُس کا سب سے بڑا اعتراض یہی تھا کہ وہ ذرائع پیداوار کو فرد کے اختیار سے نکال کر آزادی کو تباہ کر دیتا ہے۔

1842ء میں پرودھوں نے ایک زیادہ اشتعال انگیز کتابچہ ''مالکان کو تنبیہ'' شائع کیا جس کی بنیاد پر اُسے عدالت میں جانا پڑا۔ البتہ وہ سزا سے بچ گیا۔ 1843ء میں وہ فرم میں بطور مینجنگ کلرک کام کرنے لیون (Lyon) گیا اور جولاہوں کی ایک خفیہ تنظیم "Mutualists" سے متعارف ہوا۔ اس تنظیم کا خیال تھا کہ صنعتی انقلاب کا عمل مزدوروں کی انجمنیں چلا سکتی ہیں، اور یہ مزدور پرتشدد انقلاب کے بجائے معاشی اقدام کے ذریعہ معاشرے کی قلب ماہیئت کر سکتے ہیں۔ یہ خیالات فرانس میں جیکوبین انقلابی روایت کے ساتھ ٹکراتے تھے۔

لیون میں پرودھوں کی ملاقات حقوق نسواں کی سوشلسٹ حمایتی فلورا ٹرسٹان کے علاوہ کارل مارکس، میخائل باکونن اور روسی سوشلسٹ الیکساندر ہرزن سے بھی ہوئی۔ 1846ء میں وہ کارل مارکس کے خلاف میدان میں اُترا اور ''غربت کا فلسفہ'' شائع کی۔ جواب میں مارکس نے ''فلسفے کی غربت'' لکھ کر پرودھوں کی خبر لی۔ یہ آزاد خیال اور تحکم پسند سوشلسٹوں اور انارکسٹوں اور مارکسیوں کے درمیان ایک تاریخی افتراق کا آغاز تھا۔ پرودھوں کی موت کے بعد اُس کے شاگرد باکونن اور کارل مارکس کے درمیان اختلاف نے سوشلزم کی ''فرسٹ انٹرنیشنل'' میں ایسی دراڑ پیدا کی جو آج بھی موجود ہے۔

1848ء کے انقلابی سال اور 1849ء کے پہلے چند ماہ کے دوران پرودھوں نے چار رسائل ایڈٹ کیے جو اپنے انارکسٹ تاثر کی وجہ سے حکومتی سنسر شپ کا شکار ہو گئے۔ 1848ء کے انقلاب میں خود پرودھوں نے بھی حصہ لیا اور اسے کسی معقول تھیوریٹیکل بنیادوں سے عاری قرار دیا۔ وہ انقلاب میں اُبھرتے ہوئے تحکم پسند رجحات (جو نپولین سوم کی مطلق العنانی پر منتج ہوئے) پر تنقید کرتا رہا۔ 1849ء میں وہ لوئی نپولین پر تنقید کے جرم میں قید ہوا اور 1852ء تک جیل میں رہا۔ جیل میں ہی اُس نے اپنی آخری اہم کتاب ''19ویں صدی میں انقلاب کا عمومی خاکہ'' لکھی۔ یہ کتاب اُس کے مثالی معاشرے کے تصور کو بہت واضح انداز میں پیش کرتی ہے — سرحدوں کے بغیر وفاقی عالمی معاشرہ، قومی ریاستوں کا خاتمہ، حاکمیت کی برادریوں یا کمیونز تک منتقلی اور قوانین کی بجائے آزادانہ معاہدے۔

قید سے رہائی کے بعد پرودھوں شاہی پولیس کے ہاتھوں مسلسل پریشان رہا۔ 1858ء میں اُس نے اپنی کتاب ''انصاف اور انقلاب'' چھپوانے کی کوشش کی جو ضبط ہو گئی۔ وہ فرار ہو کر بلجیم پہنچا اور 1862ء تک وہیں رہا۔ واپس پیرس آنے پر وہ مزدوروں کے درمیان اثر و رسوخ حاصل کرنے لگا۔ پیرس کے دستکاروں نے اُس کے خیالات کی روشنی میں ''فرسٹ انٹرنیشنل'' قائم کر لی تھی۔ بستر مرگ پر مکمل کی ہوئی پرودھوں کی آخری کتاب ''مزدور طبقات کی سیاسی اہلیت'' میں یہ تھیوری پیش کی گئی تھی کہ مزدوروں کو اپنی آزادی کا عمل اپنے ہاتھ میں لینا چاہیے، معاشی اقدام کے ذریعہ۔

پرودھوں نے فوریئر اور کلاڈ رووراۓ جیسے فرانسیسی یوٹوپیائی سوشلسٹوں کے نکتۂ نظر کو اس بنیاد پر مسترد کیا کہ معاشرے کو کسی سوچے سمجھے منصوبے کی مطابقت میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ اُس نے ایک ایسے معاشرے کا خواب دیکھا جس میں عوام کی اخلاقی فطرت اور ذمہ داری اس حد تک ترقی پا جائے کہ معاشرے کو چلانے یا تحفظ دینے کے لیے حکومت کی ضرورت نہ رہے۔ وہ لوگوں پر جبراً کوئی بھی نظام لاگو کرنے کا مخالف ہے۔ اُس کے مثالی معاشرے میں لوگ خود ہی ذمہ دار، اخلاقی اور مرضی کے مالک بن جاتے ہیں۔

پرودھوں انارکزم (نراجیت) نامی مسلک کی حمایت کرنے والا پہلا مفکر نہیں۔ شاعری میں پی بی شیلے اور نثر میں ولیم گوڈون اس کا خاکہ پیش کر چکے تھے۔ تاہم، اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ پرودھوں نے ان دونوں کی نگارشات کو پڑھ رکھا تھا۔ لگتا ہے کہ انقلاب فرانس کے ذاتی تجربے اور سوچ بچار نے ہی اُسے انارکزم (حکومت دشمنی)، مزدوروں کی باہمی امداد اور مرکزیتی سیاسی تنظیم کی تردید تک پہنچایا۔

پرودھوں ایک الگ تھلگ رہنے والا مفکر تھا اور اُس نے کوئی فلسفیانہ نظام پیش کرنے کا دعویٰ نہ کیا۔ نہ یہ وہ کوئی پارٹی قائم کرنے کے حق میں تھا۔ پھر بھی اُس کے خیالات فرسٹ انٹرنیشنل کی تخلیق اور باکونن کی پیش کردہ انارکسٹ تھیوری میں بنیاد بنے۔ باکونن نے اُسے ''ہم سب کا اُستاد'' قرار دیا۔ 1860ء کی دہائی کے روسی پاپولسٹ اور انقلابی اطالوی قوم پرست گروہوں نے اُس کے خیالات کا گہرا اثر لیا۔ فرانس اور سپین میں بھی اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ 1920ء کی دہائی تک فرانسیسی مزدور طبقہ کی انقلاب پسندی پرودھوں کے زیر اثر رہی۔ اگرچہ وہ کوئی باقاعدہ فلسفی نہیں، لیکن کارل مارکس اور باکونن جیسے اہل فکر پر اُس کے منفی یا مثبت اثرات اُسے اس فہرست میں شامل کیے جانے کا حق دار بناتے ہیں۔

سورین ایبے کیر کیگارڈ

پیدائش: 15 مئی 1813ء عیسوی
وفات: 11 نومبر 1855ء عیسوی
ملک: ڈنمارک
اہم کام: "EitherOr"

"لوگ سوچنے کی آزادی کے بدلے میں آزادیٔ تقریر کا مطالبہ کرتے ہیں، لیکن سوچنے کی آزادی سے شاذ ہی کام لیتے ہیں۔"

کیر کیگارڈ

سورین ایبے کیر کیگارڈ

ڈینش فلسفی سورین ایبے کیر کیگارڈ اُن درجن بھر فلسفیوں میں سے ایک ہے جنھوں نے بیسویں صدی کی فکر کو نہایت عمیق انداز میں متاثر کیا۔ انفرادی ہستی، ارادے کی آزادی اور مقصد کی لگن کے حوالے سے اُس کے خیالات نے جدید دینیات اور فلسفہ، بالخصوص وجودیت پر اپنے نقش ثبت کر دیے۔

کیر کیگارڈ 15 مئی 1813ء کو کوپن ہیگن میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک دولت مند تاجر اور کٹر لوتھری تھا جس کے پُر ملال اور احساس گناہ سے عبارت تقویٰ اور تخیل نے کیر کیگارڈ پر گہرا اثر ڈالا۔ کیر کیگارڈ نے کوپن ہیگن یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی جہاں اُسے ہیگلی فلسفہ سے سابقہ پڑا اور اس کا شدید مخالف بن گیا۔ یونیورسٹی میں ہی اُس نے لوتھرا ازم کو مسترد کر دیا اور کچھ عرصہ فضول خرچ سماجی زندگی میں مصروف رہا۔ وہ کوپن ہیگن کی تھیئریکل اور کیفے سوسائٹی میں ایک جانی پہچانی شخصیت بن گیا۔ 1838ء میں اپنے باپ کی وفات کے بعد اُس نے دینیاتی تعلیم دوبارہ شروع کرنے کا فیصلہ کیا۔ 1840ء میں 17 سالہ Regine Olson کے ساتھ اُس کی منگنی ہوئی، لیکن فوراً ہی محسوس کرنے لگا کہ شادی جیسی چیز اُس کی طبیعت سے میل نہیں کھاتی، لہٰذا اگلے برس یہ بندھن توڑ دیا۔ لیکن اس معاملے نے کیر کیگارڈ کی شخصیت پر گہرا اثر ڈالا، اور وہ اپنی تحریروں میں بار بار اس کا ذکر کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُسے یہ بھی احساس ہو گیا کہ وہ ایک لوتھری پاستور بننے کی جانب میلان نہیں رکھتا۔ باپ سے ورثہ میں ملنے والی دولت نے اُسے سارا وقت لکھنے لکھانے میں صرف کرنے کے قابل بنا دیا۔ اپنی زندگی کے بقیہ 14 برس میں اُس نے 20 کتابیں لکھیں۔

کیر کیگارڈ کے دور میں اُس کے ملک پر ہیگلی خیالات کا غلبہ تھا۔ سچائی کی معروضیت پر اصرار کرنے والے ہیگل کے برعکس کیر کیگارڈ نے "سچائی کی موضوعیت" پر زور دیا: "سچائی موضوعیت میں مضمر ہے۔" اُس کی مراد موضوعیت یا انفرادیت پسندی یا نتائجیت کی کسی صورت سے نہیں تھی۔ یاد رہے کہ وہ بنیادی طور پر ایک دینی عالم تھا اور اُس کے بیان کو دینیاتی اعتبار سے دیکھنا شاید بہتر رہے۔ مسیحی دینیات میں عموماً "خدا سچائی ہے" کا دعویٰ کیا گیا۔ کیر کیگارڈ کبھی بھی خدا کے معروض ہونے کا تصور ہضم نہ کر پایا۔ اس کے لیے خدا لامحدود موضوعیت تھا۔ "خدا سچائی ہے" کے نتیجے پر پہنچنے کے لیے ہمیں موضوعیت کی سچائی ماننا پڑے گا۔ انسان بھی سچائی کا حامل ہے اور وہ جس حد تک خالص موضوعیت یا روحانی شخص بنتا جاتا ہے، اُسی قدر سچائی بھی بنتا جاتا ہے۔

ہیگل کے اس نظریے نے کیر کیگارڈ کو بہت تنگ کی کہ خدا خود کو دنیا (جو معروضات کا مجموعہ ہے) میں شناخت کرتا ہے۔ اُسے یہ غالب نکتۂ نظر بہت مضحکہ خیز معلوم ہوا کہ ہیگلی نظام نے نہ صرف ہمیں نوعِ انسانی کا اعلیٰ ترین علم دیا بلکہ اس

میں خود خدا کی خود آ گہی بھی شامل ہے۔ ہیگل کا نظام اُسے دم گھونٹنے والا محسوس ہوا کیونکہ اس میں فرد کی حیثیت محض کائنات میں ایک ذرے جیسی بنادی گئی تھی اور وہ اپنی تمام آزادی سے محروم ہوگیا تھا۔ کیرکیگارڈ کا فرد اپنی فطرت میں نرالا ہے اور اُسے عام طریقوں سے سمجھایا جانا نہیں جاسکتا۔ تیز فرد کوئی تکمیل یافتہ مصنوع نہیں بلکہ یہ ہر لحظہ کو بناتا رہتا ہے۔

کیرکیگارڈ کی فکر میں ارادے اور فیصلے کے تصورات بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ فیصلے میں ہمیشہ خطرہ ملوث ہے۔ فرد خود کو غیر قطعیت میں گھرا ہوا پانے کے باوجود خطرہ مول لیتا اور فیصلہ کرتا ہے: ''میرا ارادہ (Choice) اور فیصلہ قطعی شخصی ہے۔ کوئی خدا یا ہستی مطلق نہیں بلکہ میں خود اپنی مرضی سے فیصلہ کرتا ہوں۔'' ''موضوع'' سے کیرکیگارڈ کی مراد محض ایک عقلی عالم نہیں بلکہ جذبات واحساسات کا حامل مکمل شخص ہے۔ لیکن معروض کے بغیر موضوع موجود نہیں ہوسکتا۔ دراصل کیرکیگارڈ صرف بطور عیسائی غور وفکر کرنے کے قابل تھا اور عیسائی کے لیے موجود ہونے کا مطلب خدا کے حضور موجود ہونا ہے۔ لیکن خود کو خدا کے حضور موجود محسوس کرنے کا مطلب خود کو ایک گناہگار محسوس کرنا بھی ہے۔ موجود ہونا گناہگار ہونے کے مترادف ہے۔ وجود ایک اعتبار سے اعلیٰ ترین قدر ہے، لیکن یہ ساتھ ہی ساتھ گناہ بھی ہے۔ گناہ کے ادراک کے ذریعہ آپ مذہب کے دائرے میں داخل ہوتے ہیں۔ مذہب توثیق کرتا ہے کہ ابدی خدا نے تاریخ کے ایک خاص مرحلے میں دنیا میں جنم لیا۔ چنانچہ آپ کی ہستی کا مطلب ہے کہ آپ خود سے بالاتر کسی چیز کے ساتھ مربوط ہیں۔ آپ اس ہستی میں مطلق دلچسپی لیے بغیر نہیں رہ سکتے کیونکہ اُس دوسری چیز یا خدا کے ساتھ تعلق لامحدود دکھ یا مسرت پر مبنی ہے۔ کیرکیگارڈ خدا کو مطلق دُوجا (Absolute Other) کہتا ہے، کیونکہ وہ ہمارا محافظ اور رحیم ہونے کے باوجود ہم انسانوں سے قطعی مختلف ہے۔

کیرکیگارڈ کی تحریریں غیر منظم اور مضامین، تمثیلات، حکایات، فرضی خطوط اور ڈائریوں پر مشتمل ہیں۔ اُس کی بہت سی کتابیں پہلی بار مصنوعی ناموں سے شائع ہوئیں۔ اُس نے اپنے فلسفے کو ''وجودی'' (Existential) کہا کیونکہ وہ فلسفے کو ایک شدید انداز میں جانچی گئی انفرادی زندگی کا اظہار سمجھتا تھا، نہ کہ ہیگل کی طرح کوئی یک رنگ نظام افکار۔ اُس نے انسانی صورت حال کے ابہام اور اس کی پیراڈاکسیکل نوعیت پر زور دیا۔ کوئی منظم فلسفہ نہ صرف انسانی وجود کو ایک غلط پس منظر میں رکھتا بلکہ زندگی کو منطقی لزوم کے حوالے سے بیان کرنے کے ذریعہ آزاد مرضی اور ذمہ داری سے گریز کا وسیلہ بھی بن جاتا ہے۔ افراد اپنے آزادانہ فیصلوں کے ذریعہ اپنی فطرت خود بناتے ہیں اور اس میں کائناتی، معروضی معیاروں کا کوئی عمل دخل نہیں۔

اپنی زندگی کے آخری برسوں کے دوران کیرکیگارڈ شدید تنازعات میں ملوث رہا۔ ڈینش لُوتھری کلیسیا کے ساتھ اُس کا جھگڑا مشہور ہے جس نے اُسے دنیا پرست اور فاسق قرار دیا تھا۔ ان زوردار بحثوں اور بہت زیادہ لکھنے سے اُس کی صحت پر بُرا اثر پڑا اور اکتوبر 1855ء میں وہ سڑک پر گر کر بے ہوش ہوگیا۔ 11 نومبر 1855ء کو اُس کی موت ہوگئی۔

ابتدا میں کیرکیگارڈ کے اثرات صرف سکینڈے نیویا اور جرمن گو یورپ تک محدود رہے جہاں اُس کے کام نے پروٹسٹنٹ دینیات پر گہرا اثر ڈالا اور بیسویں صدی کے آسٹریائی ادیب فرانز کافکا پر بھی اثرات مرتب کیے۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد یورپ میں وجودیت ایک عمومی تحریک بن کر اُبھری اور کیرکیگارڈ کی تحریروں کے تراجم ہوئے۔ یوں وہ جدید ثقافت کی اہم شخصیات میں سے ایک بن گیا۔ اُس کے اثرات بالخصوص ژاں پال سارتر کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں۔

ہنری ڈیوڈ تھورو

پیدائش: 12 جولائی، 1817 عیسوی

وفات: 6 مئی، 1862 عیسوی

ملک: امریکہ

اہم کام: ''والڈن''، ''سول نافرمانی''

''دنیا کی یہ ساری دانش کسی دور میں کسی دانا شخص کی نا قابل قبول تکفیر دین ہوا کرتی تھی۔''

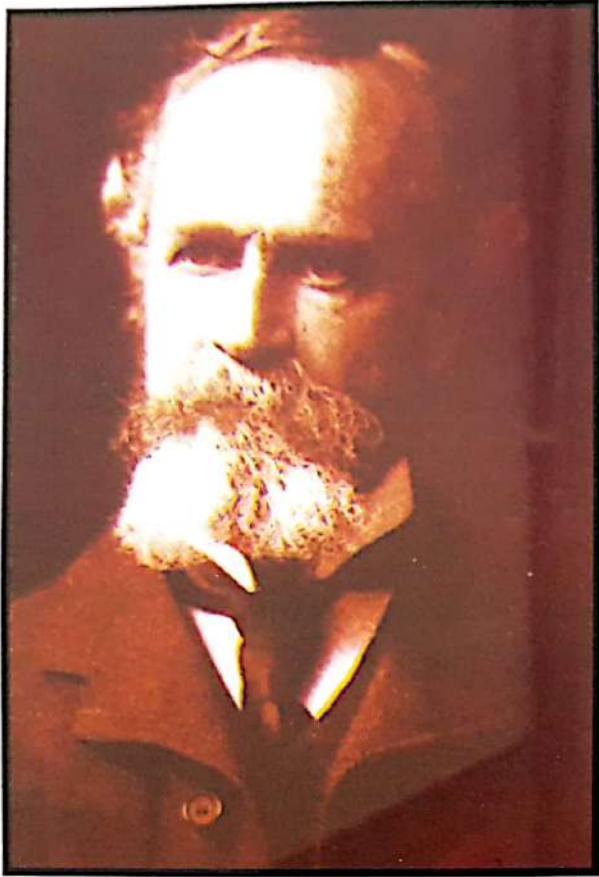
تھورو

ہنری ڈیوڈ تھورو

ہنری ڈیوڈ امریکی تاریخ کا ایک ممتاز عینیت پسند فلسفی، ادیب اور فطرت پسند تھا جو انفرادیت پسندی کی اہمیت پر یقین رکھتا تھا۔ اُس کی مشہور ترین کتاب ''والڈن'' (1854ء) ہے جو اُس کے فلسفہ اور آزادانہ کردار کی عکاسی کرتی ہے۔

تھورو کونکورڈ میں پیدا ہوا اور ہارورڈ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ 1830ء کی دہائی کے اواخر اور 1840ء کی دہائی کے اوائل میں اُس نے سکول میں پڑھایا اور ٹیوشن بھی پڑھائی۔ 1841ء سے 1843ء تک وہ امریکی مضمون نگار اور فلسفی رالف والڈو ایمرسن کے گھر میں رہا۔ ایمرسن مکتبہ ماورائیت (Transcendentalism) کے ممتاز نمائندوں میں سے ایک تھا۔ ماورائیت پسند یقین رکھتے تھے کہ خدا فطرت اور بنی نوع انسان میں خلقی طور پر موجود ہے اور ہر شخص کو اپنی روحانی سچائیوں کے لیے اپنے ہی ضمیر پر انحصار کرنا چاہیے۔ نتیجتاً ماورائیت پسندوں نے اتھارٹی (حاکمیت) اور روایت کی جانب ایک آزادانہ رویے کو فروغ دیا اور امریکی فکر وادب کو یورپی رواجوں سے آزادی دلانے میں مدد دی۔ ایمرسن کے گھر میں قیام کے دوران ہی تھورو کی ملاقات دیگر امریکی ماورائیت پسندوں سے ہوئی، مثلاً معلم اور فلسفی برانسن ایلکاٹ، سماجی اصلاحی کارکن مارگریٹ فُلر اور ادبی نقاد جارج ریلے۔

1845ء میں تھرو کونکورڈ کے نواح میں پانی کے ایک چھوٹے سے جوہڑ ''والڈن پونڈ'' کے کنارے بنی جھونپڑی میں منتقل ہو گیا اور 1847ء تک وہیں رہا۔ اس دوران اُس نے اپنی روزمرہ سرگرمیوں، فطرت کے مشاہدے اور روحانی مشقوں کا تفصیلی ریکارڈ رکھا۔ ان تجربات کی بنا پر اُس نے اپنی مشہور کتاب "Walden! or, Life in the Woods" لکھی جسے مختصراً ''والڈن'' بھی کہا جاتا ہے۔ ''والڈن'' میں تھورو کچھ وقت کے لیے معاشرے کے مرکزی دھارے سے الگ تھلگ ہو کر زندگی گزارنے کی مسرتوں کے بارے میں لکھتا ہے۔ جھونپڑی میں قیام کے دوران وہ صرف بنیادی ضروریات کی تسکین میں مشغول رہتا اور عجلت و اضطراب سے بالکل آزاد رہنے کی کوشش کرتا — اُن لوگوں جیسی عجلت اور اضطراب سے عاری ''جو بقول شخصے خزانے جمع کرنے میں مصروف رہتے ہیں: اور دیمک اور زنگ اُس دولت کو کھا جاتا ہے اور چور نقب لگا کر لے اُڑتے ہیں۔'' وہ عزلت کے اِن دنوں میں مطالعہ کرنے، مچھلیاں پکڑنے، جانوروں کا مشاہدہ کرنے اور کبھی کبھار مہمانوں سے ملنے ملانے میں مصروف رہتا۔ ''والڈن'' کے بیانیے میں قاری تھورو کا تجربہ دیکھتا، سنتا اور محسوس کرتا ہے۔

والڈن پونڈ کے کنارے جھونپڑی میں رہنے کے دوران تھورو کو ایک رات جیل میں بھی گزارنا پڑی۔ جولائی 1846ء کی ایک شام کو کانسٹیبل اور محصل سام سٹیپلز نے اُس سے کہا کہ وہ اپنا پول ٹیکس ادا کر دے جو کئی برس سے واجب الادا تھا۔

تھورو نے انکار کیا اور سام نے اُسے حوالات میں بند کر دیا۔ اگلی صبح ایک نامعلوم عورت نے ٹیکس ادا کر کے اُسے چھڑایا۔ اُس نے فیصلہ کیا کہ بس ایک رات ہی کافی کچھ سمجھا گئی تھی۔ اُس نے ایسی حکومت سے تعاون کرنے سے انکار کر دیا جو غلامی کو جائز سمجھتی تھی اور میکسیکو کے خلاف امپیریلسٹ جنگ لڑنے میں مصروف تھی۔ اکثریت کی مصلحت کے خلاف نجی، انفرادی ضمیر کے حق میں اُس کے دفاع نے مشہور ترین مضمون ''سول نافرمانی'' میں اظہار پایا جو 1849ء میں شائع ہوا۔ ''سول نافرمانی'' کو بیسویں صدی سے پہلے بہت کم توجہ مل سکی۔ بہت سے لوگوں کے خیال میں ''سول نافرمانی'' موجودہ دور سے بدستور مطابقت رکھتی ہے: سول قانون سے اوپر بھی ایک قانون ہے اور اُس برتر قانون پر عمل کرنا ضروری ہے چاہے اس کی سزا ہی ملے۔ لہٰذا ''اگر کوئی حکومت غیر منصفانہ طور پر قید کرتی ہے تو سچے اور عدل پسند آدمی کی اصل جگہ جیل ہی ہے۔''

تھورو ماورائیت پسند تحریک سے منسلک ہوتے ہوئے بھی اُس سے بے تعلق تھا۔ ماورائیت نے اُسے نکھارا لیکن وہ اس کی پیداوار نہیں تھا۔ تھورو کی فکر نے یورپی رومانویوں، بالخصوص کارلائل اور روسو کے زیر اثر تشکیل پائی۔ اُس نے پیٹی بورژوا (کوتاہ نظر) نقطہ نگاہ سے سرمایہ داری اور اس کی ثقافت پر تنقید کی۔ وہ والڈن میں لکھتا ہے: ''ایک طبقے کے تعیش کو دوسرے طبقے کی مفلسی اور محتاجی برابر کر دیتی ہے۔ ایک طرف محل جبکہ دوسری طرف خیرات کا گھر اور خاموش غریب ہے۔''

اُس کا وحدت الوجودی نظریۂ دُنیا تصوف کا رنگ رکھتا ہے: قوانین فطرت اخلاقی نظام سمیت کائناتی استدلال سے موافقت رکھتے ہیں۔ علم کا مقصد سچائی ہے جس تک لوگ اپنے اردگرد موجود اُلوہی حقیقت یعنی فطرت کی تفہیم کے ذریعہ پہنچتے ہیں۔

تھورو کو ''باقاعدہ'' فلسفی قرار دینا کچھ مشکل ہے۔ اُس کا مضمون ''سول نافرمانی'' بدستور غیر منصفانہ قانون کے خلاف ضمیر کی آواز ہے۔ مہاتما گاندھی نے اسے بطور مثالی نمونہ اپنایا اور تھورو کو اپنا ''استاد'' قرار دیا۔

تھورو کی فکری اہمیت کا ایک پہلو ضرور موجود ہے۔ ایک تجارتی، رجعت پسند اور ترقی کی جانب تیزی سے گامزن معاشرے میں اُس نے داخلی سرچشمے کی بنیاد پر انفرادی زندگی کی تشکیل کے حق پر زور دیا۔ وہ تمام انسانوں کے لیے اپنے اپنے انداز میں زندگی گزارنے، اپنی زندگی کو شاعری بنانے اور خود زندگی کو ایک آرٹ بنانے کے حق کا دعویٰ کرتا ہے۔ ایک بے چین اور ''عملی'' معاشرے میں اُس نے فرصت، غور و فکر اور فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ اُس نے فطرت پسندانہ تحریروں کی روایت ڈالی جسے بعد ازاں جان Burroughs اور جان میوئر جیسے امریکیوں نے ترقی دی۔ تھورو کی تحریروں میں موجود اُس کی ''عملی فلسفیانہ زندگی'' نے عمیق اثرات مرتب کیے کیونکہ یہ اخلاقی ہیرو ازم اور زندگی میں روحانی جہت کے لیے مسلسل جستجو کی ایک مثال تھی۔

ولیم جیمز

پیدائش: 11 جنوری، 1842 عیسوی

وفات: 26 اگست، 1910 عیسوی

ملک: امریکہ

اہم کام: ''نتائجیت''

''جو کچھ تم اگلی دنیا میں چاہتے ہو، وہی کچھ ابھی سے بننے کا آغاز کردو۔''

ولیم جیمز

ولیم جیمز

امریکی فلسفی اور نفسیات دان ولیم جیمز نتائجیت پسند فلسفیانہ تحریک اور فنکشنل اِزم کی نفسیاتی تحریک کا ایک راہنما تھا۔ وہ 11 جنوری 1842ء کو نیویارک میں نرالے مزاج کے مالک ہنری جیمز کے گھر پیدا ہوا۔ ولیم جیمز کے باپ کے فلسفیانہ رجحان نے اُسے ایمانوئیل سویڈنبرگ کی دینیات کی جانب مائل کیا۔ ولیم جیمز کا ایک بھائی ناول نگار ہنری جیمز تھا۔ باپ ہنری ''تمام کلیسیائیت کا مخالف تھا جس کا اظہار اپنی عمر کے آخری برسوں کے دوران نہایت طنزیہ اور درشت انداز میں کیا۔'' ہنری کی ساری زندگی بے سکونی اور زیادہ تر یورپ میں آوارہ گردی کرتے ہوئے گزری، جسکی وجہ سے بچوں کی تعلیم و تربیت متاثر ہوئی۔

بارہ برس کی عمر میں ولیم جیمز نے مذہبی موضوعات کے ایک مصور ولیم ایم ہنٹ کی شاگردی اختیار کر کے آرٹ کی تربیت لینے کی کوشش کی۔ لیکن وہ جلد ہی اس سے اُکتا گیا اور صرف ایک سال بعد ہارووڈ یونیورسٹی کے لارنس سائنٹفک سکول میں داخلہ لے لیا۔ کیمسٹری، اناٹومی اور ایسے ہی دیگر مضامین میں کورسز کرنے کے بعد وہ ہارووڈ میڈیکل سکول میں طب کا مطالعہ کرنے گیا۔ لیکن تعلیم بیچ میں ہی چھوڑ کر ممتاز فطرت پسند لوئی آگاسی کے ہمراہ بطور اسسٹنٹ امیزون میں ایک تحقیقاتی مہم پر گیا۔ وہاں اس کی صحت خراب ہوگئی اور اپنے فرائض سے اُکتاہٹ ہوئی۔ وہ واپس میڈیکل سکول میں آیا اور 68-1867ء کے دوران طبیعات دان ہرمان واں ہیلم ہولٹز کے ساتھ کورسز کرنے گیا۔ اُس نے فلسفہ اور نفسیات کی بے شمار کتابوں کا مطالعہ کیا اور بالخصوص کانٹ کے پیروکار عینیت پسند چارلس رینو ویئر کا مداح بن گیا۔ نومبر 1868ء میں واپس وطن آنے پر وہ بیمار تھا۔ جون 1869ء میں ہارورڈ میڈیکل سکول سے ایم ڈی ڈگری حاصل کرنے کے باوجود پریکٹس شروع نہ کر سکا۔ وہ 1872ء تک اپنے باپ کے گھر میں ہی نیم معذوری کی زندگی گزارتا اور صرف مطالعہ کرتا ہے۔ رینو ویئر کی تحریروں نے اُسے دوبارہ زندگی دلائی۔

1872ء میں جیمز ہارورڈ کالج میں فزیالوجی کا انسٹرکٹر تعینات ہوا، لیکن 1876ء میں اپنی اصلی دلچسپی یعنی نفسیات کی جانب رجوع کیا۔ اُس دور میں نفسیات ایک ذہنی فلسفہ نہیں رہی تھی، اور ایک لیبارٹری سائنس بن گئی۔ فلسفہ بھی اقرار کی گرامر میں مہارت سے تبدیل ہو کر مابعد الطبیعاتی دریافت کی ایک مہم بن چکا تھا۔

1878ء میں شادی کے بعد جیمز نے ایک نئی زندگی شروع کی۔ اُس کا ذہنی خلل اور بے چینی دور ہوگئی۔ وہ نئے جوش و جذبے اور توانائی کے ساتھ نفسیات کی دنیا میں مشغول ہوا۔ 1880ء میں اُس نے نفسیات کے لیے ایک نصابی کتاب تیار کرنے کا معاہدہ کیا، لیکن یہ منصوبہ ایک مختلف صورت اختیار کر گیا اور "Principles of Psychology" کے طور

پر سامنے آیا۔ اس کتاب نے نفسیات میں فنکشنل (فعلی) نکتۂ نظر متعارف کروایا۔ اس نے ذہنی سائنس کو حیاتیاتی طریقہ ہائے کار کے ساتھ متحد کیا اور فکر و علم کو جہد حیات میں بطور آلات تصور کیا۔ کتاب منظر عام آتے ہی جیمز کی دلچسپی نفسیات کے موضوع سے ہٹ گئی۔

امریکہ کی پہلی نفسیاتی لیبارٹری کا خالق لیبارٹری میں کام کو ناپسند کرنے لگا۔ اُسے سب سے زیادہ آزادانہ مشاہدہ اور غور و فکر پسند تھا۔ فلسفہ اور مذہب کے مسائل کے مقابلہ میں نفسیات اُسے ''ایک نہایت حقیر اور مختصر موضوع'' معلوم ہوئی۔ اب وہ خدا کی فطرت اور وجود، روح کی لافانیت، آزاد ارادہ اور تقدیر، زندگی کی اہمیت جیسے موضوعات کی جانب متوجہ ہوا۔ اُس کا انداز جدلیاتی کی بجائے تجربی تھا۔ اُس نے خدا کی فطرت کے لیے براہ راست مذہب، حیات بعد الموت کے لیے نفسیاتی تحقیقات، آزاد ارادے اور تقدیر کے لیے عقیدے اور عمل کے شعبوں سے رجوع کیا۔ وہ سابقہ پیش کردہ نتائج پر دلیل بازی کی بجائے ان چیزوں کا متلاشی تھا۔ اُس نے نتیجہ اخذ کیا کہ حیات بعد الموت غیر ثابت شدہ ہے، لیکن خدا کا وجود مذہبی تجربے کے ذریعہ قابل توثیق قرار دیا۔ آزادی اُسے چیزوں کی تلازم میں ایک مخصوص ڈھیلا پن معلوم ہوئی؛ چنانچہ ماضی کی تاریخ یا حالیہ دور کی صورت میں مستقبل کی صورت گری نہیں کرتی۔ آزادی یا اتفاق ڈارون کے ''خود رو تغیرات'' سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ نظریات 1893ء اور 1903ء کے درمیان مختلف مضامین اور لیکچرز اور بعد ازاں مختلف کتب میں سامنے آئے جن میں سے "The Will to Believe" (1897ء) اہم ترین تھی۔ 1890ء کے سارے عشرے کے دوران جیمز کی تمام دلچسپیاں کسی نہ کسی مذہبی سوال پر مرکوز رہیں۔

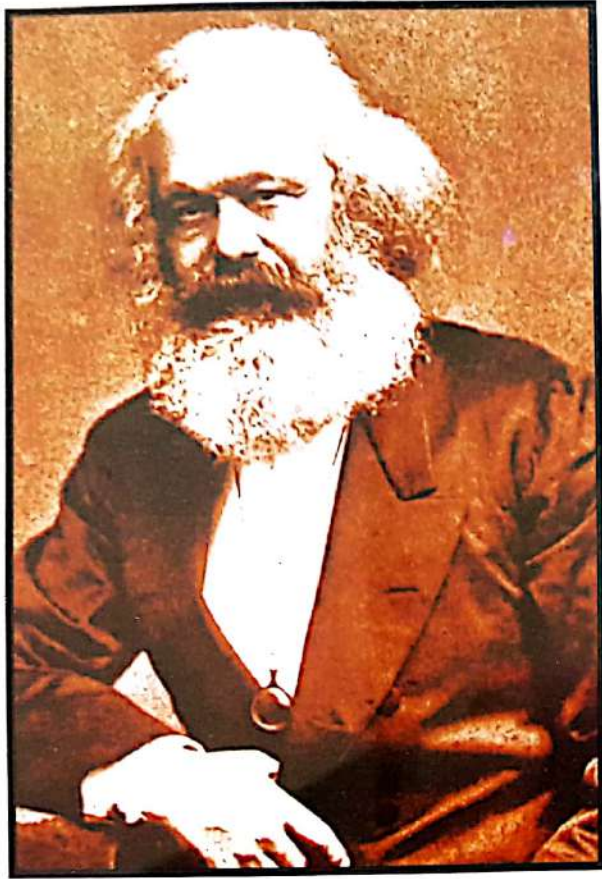
ایڈنبرگ یونیورسٹی میں فطری مذہب کے موضوع پر لیکچر دینے کی دعوت نے اس کے مذہبی موضوعات میں شوق کو اور بھی بڑھایا۔ مگر وہ یہ کام 02-1901 سے پہلے نہ کر سکا اور ذہنی پریشانی اور بیماری سے بھرپور برسوں میں ان لیکچرز کی تیاری میں مصروف رہا۔ یہ لیکچرز 1902ء میں "Varieties of Religious Experience" کے نام سے شائع ہوئے۔ جیمز نے رائے ظاہر کی مختلف اقسام کے مذہبی تجربات شعور کے مخصوص اور متنوع خزائن کی موجودگی پر دلیل ہیں۔ یوں مذہب پسندوں کو ایسا مواد دستیاب ہو گیا جو سائنس اور سائنسی طریقۂ کار سے متضاد نہیں تھا۔ یہ کتاب مذہب کی نفسیات میں جیمز کی دلچسپی کا نکتۂ عروج تھی۔

اب جیمز نے اپنی توجہ واضح طور پر اُن مطلق فلسفیانہ مسائل کی جانب موڑی جو اُس کی دیگر دلچسپیوں کے علاوہ ضمنی حیثیت میں ضرور موجود رہے تھے۔ 1898ء میں وہ کیلی فورنیا میں ایک لیکچر میں نتائجیت نامی طریقۂ کار کی تھیوری تشکیل دے چکا تھا۔ 1870ء کی دہائی کے وسط میں کیے گئے سائنسوں کی منطق کے تجزیے سے ماخوذ اس تھیوری نے جیمز کے ہاتھوں میں ایک عمومیت اختیار کی۔ اُس نے دکھایا کہ ہر قسم کے---مذہبی، سائنسی، فلسفیانہ، سیاسی، سماجی، شخصی---تصور کے تجرباتی نتائج کے حاصلات ہی وقعت رکھتے ہیں، اور اس کے علاوہ سب کچھ لایعنی ہے، سچائی اور خطا (اگر وہ کسی طرح ذہن کی رسائی کے اندر ہوں) ان نتائج کے ساتھ مشابہ ہیں۔ مذہبی تجربہ کے متعلق اپنے مطالعہ میں نتائجی اصول استعمال کرنے کے بعد اب وہ تبدیلی اور اتفاق، آزادی، تنوع، تکثیریت اور ندرت کے تصورات کی جانب متوجہ ہوا۔ اُس نے

وحدانیت (Monism) اور ''بلاک یونیورس'' کے خلاف اپنے مناظرے میں نتائجیت استعمال کی۔ (لاک یونیورس نظریے کے مطابق ساری حقیقت متحد دیکھا تھی۔) جیمز نے داخلی تعلقات (یعنی یہ خیال کہ اگر آپ کے پاس سب کچھ نہیں تو کچھ بھی نہیں) کے خلاف اور تمام قطعیتوں اور کاملیت پسندی کے خلاف اسے استعمال کیا۔ اُس کے سامعین مطلق نظریات کے خلاف ہو گئے، اور امریکی فلسفیوں میں ایک نئی جان پڑ گئی۔ درحقیقت نتائجیت کے معاملے پر تاریخی اختلاف نے فلسفے کو انحطاط اور بے وقعتی کی کھائی میں گرنے سے بچا لیا۔

1906ء میں جیمز نے بوسٹن میں لیکچرز دینے کے بعد انہیں ''Pragmatism A New Name for Old Ways of Thinking'' کے عنوان سے شائع کیا۔ اس کے بعد اُس کی دیگر تحریریں بھی منظر عام پر آئیں: مثلاً ''Does Consciousness Exist ?''، ''The Experience in Activity'' اور ''Essays in Radical Empiricsm''۔

جیمز کے فلسفہ اور فکر کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے: اُس نے مادیت پسندانہ نظریۂ دنیا کی مخالفت کی۔ مگر مابعد الطبیعاتی طریقۂ کار کے مغالطوں سے آگاہ ہونے کے ناتے اُس نے جدلیات کو مسترد کیا اور غیر استدلالیت کی حمایت کی۔ وہ ذہن کو ''ضمیر کا دھارا'' کہتا ہے۔ اس تجزیۂ ذہن نے ارادی اور جذباتی عناصر پر زور دیا۔ جیمز نے سچائی کی معروضی تفہیم کو افادیت کے نتائجیت پسندانہ اصول کے ساتھ بدل دیا اور یوں نظریۂ تیقن کی راہ ہموار کی---یعنی اُس چیز پر ایمان رکھنے کا حق جو ثابت نہ کی جا سکتی ہو۔ اُس کی ''ریڈیکل نتائجیت'' نے حقیقت کو خالص تجربے تک محدود کر دیا۔ اُس کی مادی اور روحانی دنیائیں ایک ہی تجربے کے دو مختلف پہلو ہیں۔

نفسیات میں جیمز کے کام کی وہی حیثیت ہے جو طبیعات میں گلیلیو اور حیاتیات میں ڈارون کے کام کی۔ فلسفہ میں اُس کا مثبت کام پیغمبرانہ نوعیت کا تھا۔ اس کی تائید کردہ دنیا جلد ہی نئی طبیعات میں ظاہر ہوئی جس کے نمائندے آئن سٹائن، رسل اور نیلز بوہر تھے۔ جیمز نے فلسفہ میں زندگی گزاری۔ فلسفہ اُس کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے تھا۔ اس نے اُس کا رجحان سائنسی طور پر ناقابل طریقہ ہائے علاج مثلاً کرسچن سائنس کی جانب کیا۔ فلسفے نے اُسے سامراج مخالف اور کمزوروں کا حامی بنا دیا۔ اُس کا فلسفہ اس قدر کارآمد، تجربی اور رقیق تھا کہ نئے افکار کے لیے بطور کھاد کام آیا۔

کارل مارکس

پیدائش: 15 مئی 1818ء عیسوی

وفات: 14 مارچ 1883ء عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: ''کمیونسٹ مینی فیسٹو''، ''داس کیپٹل''

’’تاریخ خود کو دہراتی ہے، پہلے ایک المنا کی اور پھر ایک عامیانہ پن کی صورت میں۔‘‘

کارل مارکس

کارل مارکس

جرمن سیاسی فلسفی اور انقلاب پسند، سائنسی سوشلزم کی بنیاد رکھنے میں فریڈرک اینگلس کے ساتھ شریک بانی، اور انسانی تاریخ کے موثر ترین مفکروں میں سے ایک کارل مارکس 5 مئی 1818ء کو ٹرائر (Trier) میں پیدا ہوا اور بون، برلن وجینا کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ موخرالذکر یونیورسٹی تو محض ڈگریوں کی ایک دکان تھی۔

بون یونیورسٹی میں پڑھنے کے دوران کارل مارکس کا نظریۂ دنیا متشکل ہونا شروع ہوا۔ ہیگل کے فلسفہ میں بائیں بازو کے رجحان نے مارکس کے روحانی ارتقا پر اپنے اثرات مرتب کیے انقلابی جمہوری نظریات کے ساتھ مخلص مارکس نے نوجوان ہیگلیوں (Young Hegelians) میں انتہائی بائیں پوزیشن اختیار کی۔ اپنے پی ایچ ڈی کے تھیسس (1841ء) میں مارکس نے ہیگل کے فلسفہ میں سے نہایت انقلابی (ریڈیکل) اور الحاد پرستانہ نتائج اخذ کیے۔

1842ء میں کولون سے چھپنے والے اخبار "Rheinisch Zeitung" کے لیے اپنا پہلا مضمون لکھنے کے فوراً بعد وہ اخبار کا ایڈیٹر بن گیا۔ اس نے اپنے مضامین میں معاصر سیاسی وسماجی حالات پر تنقید کی اور حکام کی مخاصمت مول لی۔ 1843ء میں مارکس کو ایڈیٹر کا عہدہ چھوڑنے پر مجبور کیا گیا، اور جلد ہی اخبار کو بھی پابندیوں کا نشانہ بننا پڑا۔ تب مارکس پیرس گیا۔ وہاں فلسفے، تاریخ اور سیاسی سائنس کا مزید مطالعہ کرنے کے نتیجہ میں اُس نے کمیونسٹ نظریات اپنا لیے۔ 1844ء میں جب فریڈرک اینگلس پیرس آیا تو دونوں کو پتا چلا کہ وہ انقلابی مسائل کی نوعیت کے متعلق انفرادی طور پر ایک ہی جیسے نتائج تک پہنچے تھے۔ انہوں نے مل کر منظم انداز میں کمیونزم کے نظری اصولوں کی تصریح کی اور اُن اصولوں کی روشنی میں بین الاقوامی مزدور تحریک تشکیل دینے کی کوشش شروع کر دی۔

1845ء میں کارل مارکس کو اپنی انقلابی سرگرمیوں کی وجہ سے پیرس چھوڑنے کا حکم ملا۔ وہ برسلز میں مقیم ہوا اور متعدد شہروں میں انقلابی گروپس کے نیٹ ورک ’’کمیونسٹ کارسپانڈنس کمیٹیز‘‘ کی تنظیم سازی اور سمت بندی میں حصہ لینے لگا۔ 1847ء میں ان کمیٹیوں کو ملا کر کمیونسٹ لیگ کی صورت دی گئی، اور مارکس واینگلس کو اس کے اصولوں پر مبنی دستاویز تشکیل دینے کا کام سونپا گیا۔ اُن کا پیش کردہ پروگرام دنیا بھر میں ’’کمیونسٹ مینی فیسٹو‘‘ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ منشور جدید سوشلسٹ نظریے کی پہلی باقاعدہ دستاویز تھی جسے مارکس نے جزواً اینگلس کے تیار کردہ ایک مسودے کی بنیاد پر لکھا۔ مینی فیسٹو کے مرکزی تصورات مارکس کی دین اور تاریخ کے مادیت پسندانہ نکتۂ نظر یا تاریخی مادیت کی تجسیم ہیں۔ بعدازاں یہ نظریہ مارکس کی "Critique of Politica Econonmy" (1859ء) میں وضاحت کے ساتھ پیش ہوا۔ مینی فیسٹو کے قضیے یہ ہیں کہ ہر تاریخی عہد میں ضروریات زندگی مہیا کرنے کا غالب اقتصادی نظام ہی معاشرتی تنظیم کی

ساخت اور عہد کی سیاسی و عقلی تاریخ کا تعین کرتا ہے؛ اور معاشرے کی تاریخ استحصال سہنے اور کرنے والے طبقات یعنی حاکم اور مظلوموں کے درمیان جدوجہد سے عبارت ہے۔ ان ابتدائی قضیوں کی بنیاد پر مارکس نے مینی فیسٹو میں نتیجہ اخذ کیا کہ سرمایہ دار طبقے کو زوال آئے گا اور بین الاقوامی طبقاتی انقلاب اسے ختم کر کے ایک غیر طبقاتی معاشرہ تشکیل دے گا۔ مینی فیسٹو نے بعد کے تمام کیمونسٹ ادب اور بالعموم انقلابی فکر پر عمیق اثر مرتب کیا؛ یہ متعدد زبانوں میں ترجمہ ہوا اور اس کی کروڑوں کاپیاں شائع ہوئیں۔

اپنی عملی سرگرمیوں اور تھیوریٹیکل تحقیقات کے دوران مارکس کا براہ راست ٹکراؤ ہیگلی فلسفے سے ہوا کیونکہ وہ مصالحتی رجحانات، رجعت پسندانہ سیاسی نکتۂ نظر رکھتا تھا۔ نیز ہیگلی فلسفہ کے اصولوں اور حقیقی سماجی تعلقات میں تضاد موجود تھا۔ ہیگل اور اُس کے پیروکاروں (ینگ ہیگلینز) کے ساتھ اس ٹکراؤ میں مارکس نے مادیت پسندانہ نکتۂ نظر اپنایا اور حقیقی معاشی ترقیوں کے بارے میں جانا۔ فوئرباخ کے فلسفے نے اس عمل میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ مارکس کے نظریۂ دنیا میں ایک آخری انقلاب طبقاتی نکتۂ نگاہ اپنانا اور انقلابی جمہوریت کو چھوڑ کر پرولتاری کیمونزم اختیار کرنا تھا (1844ء)۔ یہ تبدیلی یورپ میں طبقاتی جدوجہد کی ترقی کا نتیجہ تھی (جرمنی میں 1844ء کی سلیشیائی شورش نے مارکس پر گہرا اثر ڈالا)۔ پیرس میں انقلابی سرگرمیوں اور سیاسی معیشت، یوٹوپیائی سوشلزم اور تاریخ کے مطالعہ نے بھی اُسے متاثر کیا۔ اُس کا یہ نیا نکتۂ نظر 1844ء میں شائع ہونے والے دو مضامین میں سامنے آیا۔ ان مضامین میں مارکس نے پہلی بار پرولتاریہ کے تاریخی کردار کو منکشف کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ سماجی انقلاب ناگزیر ہے اور مزدور طبقے کی تحریک کو سائنسی نظریۂ دنیا کے ساتھ متحد کرنا ضروری ہے۔ اُس وقت تک مارکس اور اینگلس دوست بن چکے تھے اور انہوں نے منظم انداز میں ایک نیا نظریۂ دنیا تشکیل دینا شروع کیا۔ سائنسی تحقیق کے نتائج اور نئی تھیوری کے مرکزی اصولوں کو مندرجہ ذیل کتب میں عمومی صورت دی گئی:

Economical and Philosophical Manuscripts (1844)
The Holy Family (1845)
The German Ideology (1845-46)
Theses on Feuerbach (1845)
Poverty of Philosophy (1847

ان میں سے چوتھی تحریر پختہ مارکسزم کی عکاس ہے۔ مارکسزم کی تشکیل ایک Integral سائنس کے طور پر ہوئی جس میں تمام اجزائے ترکیبی کا اتحاد نظر آتا ہے۔ 1847ء میں مارکس برسلز میں مقیم تھا اور وہاں خفیہ پروپیگنڈا تنظیم "کیمونسٹ لیگ" میں شامل ہو گیا اور لیگ کی دوسری کانگریس میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ کانگریس کی درخواست پر مارکس اور اینگلس نے مشہور "مینی فیسٹو آف دی کیمونسٹ پارٹی" (1948) تیار کیا جس میں مارکسزم کی تصریح مکمل ہوئی۔ لینن کے بقول "یہ تحریر ایک نئے تصورِ دنیا، پائیدار مادیت، جدلیات، نظریۂ طبقاتی جدوجہد اور پرولتاریہ کے عالمی تاریخی انقلابی کردار کو اپنے

اندر سموئے ہوئے ہے۔"

جدلیاتی اور تاریخی مادیت حقیقی معنوں میں ایک سائنسی فلسفہ ہے جس میں مادیت اور جدلیات، فطرت اور معاشرے کی مادیت پسندانہ تفہیم، ہستی اور علم کے بارے میں تعلیم تھیوری اور عمل باہم ملے ہوئے ہیں۔ اس نے مارکس سے پہلے کی مادیت پرستی کی مابعد الطبیعاتی نوعیت پر غلبہ پانا ممکن بنا دیا۔ مارکس کا فلسفہ دنیا کی تفہیم اور تقلیب کا موزوں ترین لائحہ عمل ہے۔

اُنیسویں اور بیسویں صدی میں پریکٹس اور سائنس کی ترقی نے عینیت (Idealism) اور مابعد الطبیعاتی مادیت کی تمام صورتوں پر مارکسزم کی فوقیت کو ثابت کر دیا ہے۔ پرولتاریہ آئیڈیالوجی کی واحد شکل کے طور پر مارکس کا نظریہ تمام قسم کی غیر سائنسی، پرولتاری مخالف اور پیٹی بورژوازی رجحانات کے خلاف لڑائی میں پختہ ہوا۔ مارکس کی سرگرمیاں جانب داری اور سائنسی تھیوری سے کسی بھی انحراف کو قبول نہ کرنے سے متصف ہیں۔ سائنس میں ایک انقلابی کی حیثیت میں اُس نے پرولتاریہ کی جدوجہد آزادی میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ جرمنی میں 49-1848ء کے انقلاب کے دوران وہ سیاسی جدوجہد کی اگلی صفوں میں تھا۔ اُس نے عزم صمیم کے ساتھ Neue Rheinische Zeitung کے چیف ایڈیٹر کی حیثیت میں پرولتاریہ نکتۂ نظر کا دفاع کیا (یہ اخبار اُس نے خود نکالا تھا)۔ 1849ء میں جرمنی سے جلاوطن کیے جانے پر وہ مستقل لندن میں مقیم ہوا۔ 1852ء میں کیمونسٹ لیگ ٹوٹنے کے بعد مارکس نے پرولتاریہ تحریک میں اپنا کام جاری رکھا اور "فرسٹ انٹرنیشنل" (1864ء) کے قیام کے لیے کام کیا۔ وہ اس تنظیم میں سرگرم رہا، تمام ممالک میں انقلابی تحریک کی پیش رفت پر نظر رکھی اور خاص طور پر روس میں دلچسپی لی۔

کارل مارکس اپنی زندگی کے آخری دن تک ہم عصر واقعات سے باخبر رہا اور اُسے اپنے نظریے کی ترقی کے لیے ناگزیر مواد مل گیا۔ 49-1848ء کے دوران یورپ میں بورژوا انقلابات نے مارکس کے نظریۂ سوشلسٹ انقلاب اور طبقاتی جدوجہد کی نشوونما پر گہرا اثر ڈالا۔ پیرس کیمون کے تجربے کا تجزیہ کرتے ہوئے مارکس نے پرولتاریہ کی ڈکٹیٹرشپ کی ایک ریاستی صورت دریافت کی اور پہلی پرولتاریہ ریاستی طاقت کے کیے ہوئے اقدامات کا عمیق تجزیہ کیا۔ "Critique of Gotha Program" (1875ء) میں مارکس نے سائنسی کیمونزم کے نظریہ کو مزید آگے بڑھایا۔ اُس کی دلچسپی کا اصل موضوع سیاسی معیشت تھا اور اُس نے ساری زندگی اپنے بنیادی کام "سرمایہ" میں لگا دی جس کی پہلی جلد 1867ء، دوسری 1885ء اور تیسری 1894ء میں شائع ہوئی۔ سیاسی معیشت کی تخلیق نے کیمونزم کو سائنسی بنیادیں مہیا کیں۔ "سرمایہ" کی فلسفیانہ اہمیت بے مثال ہے۔ اس میں تحقیق کا جدلیاتی طریقۂ کار شاندار انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ 1859ء میں لکھی ہوئی اپنی ایک کتاب کے دیباچے میں کارل مارکس نے مختصر طور پر تاریخ کی مادیت پسندانہ تفہیم کا جوہر پیش کیا۔ "سرمایہ" میں اُس کی تفہیم نے مفروضے سے نکل کر سائنس کی صورت اختیار کر لی۔ مارکس کے خطوط بھی اُس کی تحریروں میں ملنے والے فلسفے کے عکاس ہیں۔ قبل ازیں کوئی بھی نظریہ مارکس کے نظریے کی طرح عملی طور پر معتبر نہیں ٹھہرا تھا۔ لینن نے اپنے ساتھیوں اور شاگردوں کے ساتھ مل کر مارکسزم کو نئے تاریخی حالات کے مطابق مزید ترقی دی۔

مارکس کی موت کے بعد ملنے والے مسودات سے انکشاف ہوا کہ وہ "سرمایہ" کی چوتھی جلد لکھنے کا سوچ رہا تھا جس

میں معاشرتی نظریات کی تاریخ پیش کی جائے۔ اُس کے دیگر ادھورے منصوبوں کا تعلق ریاضی اور تکنیکی ترقی کے مختلف تاریخی پہلوؤں سے تھا۔

کارل مارکس اپنی زندگی میں زیادہ اثر انگیز ثابت نہ ہوا۔ موت کے بعد اُس کا اثر مزدور تحریک کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہا۔ اُس کے خیالات اور نظریات مارکسزم یا سائنسی سوشلزم کہلانے لگے۔ سرمایہ داری معیشت کے بارے میں اُس کا تجزیہ اور تاریخی مادیت، طبقاتی جدو جہد اور قدر زائد کے حوالے سے اُس کے نظریات جدید سوشلسٹ نظریے کی اساس بن گئے۔ انقلابی اقدام کے نکتۂ نظر سے سرمایہ دار ریاست کی نوعیت، حصول اقتدار کا طریقہ اور پرولتاریہ کی ڈکٹیٹر شپ کے بارے میں اُس کے نظریات فیصلہ کن اہمیت کے حامل ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز میں لینن نے ان تصورات کو نئے حالات کے مطابق ڈھالنے کے بعد عملی صورت دی۔ بالشوزم اور تھرڈ انٹرنیشنل نے اپنی تھیوری اور حکمت عملی میں انہی کو بنیاد بنایا۔

فریڈرک وِلہلم نِٹشے

پیدائش: 15 اکتوبر 1844 عیسوی
وفات: 14 اگست 1900 عیسوی
ملک: جرمنی
اہم کام: "The Will to Power"

''اچھا لکھاری نہ صرف اپنی بلکہ اپنے دوستوں کی روح کا بھی حامل ہوتا ہے۔''

نٹشے

فریڈرک وِلہلم نٹشے

جرمن فلسفی، شاعر اور کلاسیکی ماہر لسانیات فریڈرک وِلہلم نٹشے (یا نطشے) اُنیسویں صدی کے بااثر ترین مفکرین میں سے ایک تھا۔ وہ پروشیا میں Rocken کے مقام پر پیدا ہوا۔ اُس کا لوتھری منسٹر باپ اُسے پانچ برس کی عمر میں ہی چھوڑ کر دنیا سے چلا گیا۔ نٹشے نے اپنی ماں کے پاس پرورش پائی۔ گھر میں ماں کے علاوہ نانی، دو خالائیں اور ایک بہن بھی تھی۔ سارا ماحول لوتھری پاکیزگی کے رنگ میں رنگا ہوا تھا۔ نٹشے کے دادا نے بھی پروٹسٹنٹ اِزم کے دفاع میں کتابیں شائع کی تھیں۔

1850ء میں گھر والوں کے ساتھ نورنبرگ منتقل ہو گیا اور ایک نجی سکول میں داخلہ لیا۔ 1858ء میں اُس نے جرمنی کے سرکردہ پروٹسٹنٹ بورڈنگ سکول Schulpforta سے وظیفہ لیا اور تعلیمی میدان میں اعلیٰ جوہر دکھائے۔ 1864ء میں گریجوایشن کرنے کے بعد وہ الٰہیات اور کلاسیکی علم اللسان کا مطالعہ کرنے بون یونیورسٹی گیا مگر کچھ زیادہ نہ سیکھ سکا۔ آخرکار وہ موسیقی کی جانب متوجہ ہوا اور متعدد دھنیں ترتیب دیں۔ 1865ء میں وہ لیپزگ یونیورسٹی میں داخل ہو گیا۔ اُس نے اکتوبر 1867ء میں آرٹلری رجمنٹ کی کیولری کمپنی میں ملازمت شروع کی، مارچ 1868ء میں چھاتی پر شدید چوٹ کھائی اور اکتوبر 1868 میں چھٹی لے کر واپس لیپزگ چلا آیا۔ اُس نے آرتھر شوپنہاور کے فلسفہ سے واقفیت حاصل کی اور اوپیرا کے عظیم موسیقار رچرڈ ویگنر سے ملا۔

1869ء میں بیسل (Basel) میں کلاسیکی علم اللسان کی پروفیسر شپ کی اسامی نٹشے کو مل گئی۔ اگست 1870ء میں فرانس پروشیا جنگ کے دوران وہ پیچش اور خناق کے مرض میں مبتلا ہو گیا اور اُسکی صحت مستقل طور پر خراب ہو گئی۔ نٹشے کی پہلی کتاب "The Birth of Tragedy from the spirit of Music" (1872ء) کلاسیکی حکمت کے جال سے اُس کی آزادی کی غماز ہے۔ اِسے آج بھی جمالیات کی تاریخ میں کلاسیکی حیثیت حاصل ہے۔ 1877ء میں اُس نے ایک سال کی رخصت لی اور اپنی بہن اور پیٹر Gast کے ساتھ مل کر گھر آباد کیا۔ 1878ء میں اُس کی کتاب "Human All-Too-Human" منظرِ عام پر آئی۔ صحت تیزی سے بگڑنے کے باعث اُس نے پروفیسر شپ چھوڑ دی اور چھ سال تک تین ہزار سوئس فرانک سالانہ کے وظیفے پر زندگی گزارتا رہا۔

1879ء اور 1889ء کے درمیان برسوں میں تصنیف کردہ کتابوں کے علاوہ نٹشے کی زندگی میں بمشکل ہی کوئی اور خلقی دلچسپی نظر آتی ہے۔ وہ شدید بیمار، نیم نابینا اور تنہا ہو گیا۔ بائبلی بیانیہ انداز میں نٹشے کا ادبی و فلسفیانہ شاہکار ''زرتشت نے کہا'' 1883ء اور 1885ء کے دوران چار حصوں میں شائع ہوا دیگر تصنیفات کی طرح اس پر بھی زیادہ توجہ نہ دی گئی۔ 1886ء میں "Beyond Good and Evil" اور 1887ء میں "The Genealogy of Morals"

بھی مقبولیت نہ پا سکی جس میں وہ اپنے فلسفے کو زیادہ بین انداز میں پیش کرتا ہے۔

جنوری 1889ء میں نطشے ذہنی خبط کا شکار ہو گیا۔ اُس نے اپنی زندگی کے آخری گیارہ برس مکمل ذہنی تاریکی میں گزارے — پہلے بیسل اسائلم میں، پھر ماں کے پاس نورنبرگ میں اور ماں کی وفات (1897ء) کے بعد بہن کے پاس وِیمر میں۔ وہ 1900ء میں دنیا سے رخصت ہوا۔

نطشے کے نام کو ایڈولف ہٹلر اور فاشزم کے ساتھ جوڑے جانے کی بڑی وجہ اُس کی بہن ایلزبتھ کی جانب سے اُس کی تحریروں کا استعمال ہے۔ اُس نے ایک سرکردہ شاونی اور اینٹی سامی شخص فارسٹر سے شادی کی اور 1889ء میں شوہر کی خودکشی کے بعد بڑے ذوق وشوق کے ساتھ نطشے کو فارسٹر کے نظریات کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتی رہی۔ نطشے کی ادبی میراث مکمل طور پر ایلزبتھ کے کنٹرول میں تھی۔ اُس نے بھائی کے مسترد کردہ نوٹس کو منتخب ''تصانیف'' کی صورت میں پیش کیا--- مثلاً "The Will to Power" اُس نے کچھ ترامیم بھی کیں اور نقادوں کی کئی پشتوں کو مسائل میں ڈالے رکھا۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ایلزبتھ ہٹلر کی گرویدہ تھی۔ لہٰذا اُس کی یہ پسندیدگی بھی نطشے کے کھاتے میں ڈال دی گئی۔

نطشے کی تحریروں کے تین ادوار ہیں۔ ابتدائی کام ''دی برتھ آف ٹریجڈی'' اور "Untimely Meditations" شوپنہاور اور ویگنر کے زیر اثر رومانیو تناظر رکھتے ہیں۔ نطشے کا پختہ فلسفہ "The Gay Science" کے بعد سامنے آیا۔

اپنی بالغ الذہن تحریروں میں نطشے انسانی زندگی میں اقدار کے ماخذ اور کارکردگی پر غور وفکر میں محو نظر آتا ہے۔ اُسے بالخصوص مغربی فلسفہ، مذہب اور اخلاقیات کی اساسی ثقافتی اقدار کا تجزیہ کرنے میں دلچسپی تھی۔ وہ مغربی اقدار کو راہبانہ آئیڈیل کے اظہار خیال کرتا تھا۔ یہ راہبانہ آئیڈیل اُس وقت پیدا ہوا جب دکھ یا تکلیف کو مطلق اہمیت دے دی گئی۔ مثلاً نطشے کے مطابق یہودی مسیحی روایات نے دکھ کو منشائے خداوندی اور کفارے کی صورت کے طور پر پیش کر کے قابل برداشت بنا دیا۔ چنانچہ عیسائیت کی فتح ذاتی لافانیت کے عقیدے میں مضمر ہے--- یعنی یہ تصور کہ ہر فرد کی زندگی اور موت کائناتی اہمیت کی حامل ہے۔ اسی طرح روایتی فلسفے نے جسم پر روح، حسیات پر ذہن، خواہش پر فرض، ظاہریت پر حقیقت، دنیا پر بے زماں کو فوقیت دے کر راہبانہ آئیڈیل کا اظہار کیا۔ عیسائیت نے توبہ کرنے والے گنہگار کے لیے نجات کا وعدہ کیا، جبکہ فلسفے نے رشیوں اور مرتاضوں کی نجات (چاہے سیکولر ہی سہی) کی اُمید کو قائم رکھا۔ روایتی مذہب اور فلسفہ میں ان کہا مگر طاقتور انداز میں باعث تحریک مفروضہ یہ تھا کہ وجود توضیح، جواز یا کفارے کا متقاضی ہے۔ دونوں ہی کسی اور، ''حقیقی'' دنیا کی حمایت کی اور تجربے کو بدنام کیا۔ دونوں کو انحطاط زدہ یا بدحال زندگی کی علامات کے طور پر پڑھا جا سکتا ہے۔

روایتی اخلاقیات پر نطشے کی تنقید ''آقا'' اور ''غلام'' اخلاقیات کی تمثیلیات (Typology) پر مرکوز ہے۔ جرمن زبان کے الفاظ Gut (خیر)، Schlecht (بد) اور bose (شر) کے ماخذوں کا تجزیہ کرتے ہوئے نطشے کہتا ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان فرق اصلاً توصیفی (یا تصریحی descriptive) تھا — یعنی گھٹیا غلاموں کے برخلاف

مراعات یافتہ آقاؤں کا ایک لااخلاقی حوالہ۔ خیر/شر یا اچھے/برے کا فرق اُس وقت اُبھرا جب غلاموں نے آقائیت کے اوصاف کو برائیوں میں تبدیل کر کے بدلہ لیا۔ فخر گناہ بن گیا۔ خیرات، انکسار اور اطاعت نے مقابلہ، تفاخر اور خود اختیاری کی جگہ لے لی۔ غلام اخلاقیات کی فتح کی بنیاد اپنے واحد حقیقی اخلاقیات ہونے کے دعوے پر تھی۔ مطلق پن پر یہ اصرار مذہبی اخلاقیات کی طرح فلسفیانہ اخلاقیات میں بھی اساسی نوعیت کا حامل ہے۔ اگرچہ نطشے نے آقا اور غلام اخلاقیات کا تاریخی حوالہ پیش کیا، مگر وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہر شخص میں موجود اوصاف کی غیر تاریخی تمثیلیات ہے۔

راہبانہ آئیڈیل کی پیش کردہ اعلیٰ ترین اقدار کی ناقدری کو بیان کرنے کے لیے نطشے نے "Nihilism" (فنائیت، عدمیت، انکارِ کل، لاشیئیت) کی اصطلاح استعمال کی۔ اُس نے اپنے دور کو مجہول انکارِ کل سے متصف خیال کیا، یعنی ایک ایسا دور جو ابھی تک آگاہ نہیں تھا کہ مذہبی اور فلسفیانہ مطلق مفروضات اُنیسویں صدی کی اُبھرتی ہوئی ثبوتیت (Positivism) میں تحلیل ہو گئے تھے۔ روایتی اخلاقیات کے لیے مابعد الطبیعاتی اور الٰہیاتی بنیادیں ختم ہونے پر بے مقصدیت اور بے معنویت کا ایک محیط احساس ہی باقی رہ گیا۔ اور بے معنویت کی فتح لاشیئیت کی فتح ہے: ''خدا مر گیا ہے۔''

تاہم، نطشے نے سوچا کہ زیادہ تر لوگ راہبانہ آئیڈیل کا انہدام اور ہستی کی خلقی بے معنویت کو قبول نہیں کر سکتے، بلکہ زندگی کو بامعنی بنانے کی خاطر نئے مطلق مفروضات قائم کر لیتے ہیں۔ اُس نے خیال کیا کہ اُس کے دور کی اُبھرتی ہوئی قوم پرستی اس قسم کے ایک متبادل دیوتا کی نمائندہ ہے جس میں قومی ریاست کو ماورائی قدر اور مقصدیت ودیعت کی گئی۔ جس طرح عقیدے کی مطلقیت نے فلسفے اور مذہب میں اظہار پایا تھا، عین اُسی طرح ایک تبلیغی جوش وجذبے کے ساتھ قومی ریاست کے ساتھ مطلق پن نتھی کر دیا گیا۔ مخالفین کا قتل اور زمین کی تسخیر ہمہ گیر بھائی چارے، جمہوریت اور سوشلزم کے نام پر ہونے لگی۔

نطشے نے اکثر اپنی تحریروں کو انکارِ کل کے ساتھ جدوجہد کے طور پر خیال کیا اور مذہب، فلسفہ اور اخلاقیات پر انتقاد کے علاوہ اُس نے اچھوتے تھیس بھی پیش کیے جنہوں نے خصوصی توجہ حاصل کی — بالخصوص تناظریت (Perspectivism)، طاقت کی خواہش، اور سپرمین۔ تناظریت ایک تصور ہے جس کے مطابق علم ہمیشہ تناظری ہوتا ہے، کوئی بے عیب ادراکات موجود نہیں۔

نطشے کی تناظریت کو کبھی کبھی غلطی سے اضافیت اور تشکیکیت کے ساتھ شناخت کیا جاتا ہے۔ بایں ہمہ، یہ سوال اُٹھاتی ہے کہ آپ نطشے کے اپنے تھیس کو کیسے سمجھیں گے — مثلاً یہ کہ مشترکہ ورثے کی غالب اقدار راہبانہ آئیڈیل کی دین ہیں۔ کیا یہ تھیس قطعی طور پر یا صرف ایک مخصوص تناظر میں ہی درست ہے؟

نطشے نے ایک مرتبہ لکھا تھا کہ کچھ انسان مرنے کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ اُس کے معاملے میں تو یہ بات بالکل ٹھیک ثابت ہوئی۔ 20ویں صدی کے فلسفہ، الٰہیات اور نفسیات کا نطشے کے بغیر تصور کرنا بھی محال ہے۔ مثلاً جرمن فلسفی میکس شیلر، کارل جیسپرز اور مارٹن ہیڈگر کا کام اُسی کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ اِسی طرح فرانسیسی مفکرین البیر کامیو، ژاک Derrida اور میشیل فوکو بھی اُس کے اثرات سے فیض یاب ہوئے۔ مارٹن بیوبر نے تسلیم کیا کہ اُس پر نطشے نے سب

سے زیادہ اثر ڈالا، اور ''زرتشت نے کہا'' کا پہلا حصہ پولش زبان میں ترجمہ بھی کیا۔ ماہرین نفسیات الفرڈ ایڈلر اور کارل ینگ کے علاوہ فرائیڈ نے بھی اُسے سراہا۔ سگمنڈ فرائیڈ نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ماضی اور مستقبل کے کسی بھی انسان کی نسبت نٹشے اپنی ذات کی کہیں زیادہ گہری تفہیم رکھتا تھا۔ ناول نگاروں میں ٹامس مان، ہرمن ہیسے، آندرے مالراکس، آندرے ژِید اور جان گارڈنز نے اُس سے تحریک پائی۔ شاعروں میں سے برنارڈ شا، سٹیفن جارج اور ولیم بٹلر اُس کے مداح تھے۔

ٹامس ہل گرین

پیدائش:	7 اپریل 1836 عیسوی
وفات:	26 مارچ 1882 عیسوی
ملک:	آکسفورڈ شائر، انگلینڈ
اہم کام:	''مقدمہ اخلاقیات''

''انسان کا اپنی سوچوں پر عمل کرنے کا عزم ایک ''نیت'' ہے اور خدا یا کوئی اور عامل اسے باہر سے متعین نہیں کرتا۔''

ٹامس گرین

ٹامس ہل گرین

انگلش اُستاد، سیاسی نظریہ دان اور ''نوکانٹ مکتبۂ فکر'' کا عینیت پسند فلسفی ٹامس ہل گرین 7 اپریل 1836ء کو یارک شائر انگلینڈ میں پیدا ہوا۔ گرین نے اپنی تعلیمات کے ذریعہ 19 ویں صدی کے انگلینڈ پر عمیق اثرات مرتبہ کیے۔ اُس کی زیادہ تر زندگی آکسفورڈ میں گزری، جہاں اُس نے تعلیم حاصل کی اور 1860ء میں فیلو منتخب ہوا، بطور لیکچرار پڑھاتا رہا اور 1878ء میں اخلاقی فلسفہ کا پروفیسر بنا۔ اُس کے لیکچرز نے اہم ترین تصنیفات ''مقدمۂ اخلاقیات'' (1883ء) اور ''لیکچرز'' (1885ء) کے لیے بنیادیں فراہم کیں۔

گرین کی تحریریں فطرتیت اور لا ادریت کی دو انتہاؤں سے بچ کر ایک فلسفہ وضع کرنے کی زبردست کوشش تھیں۔ ایک طرف وہ مِل اور سپنسر کے فطرت پسندانہ نظریۂ دنیا کے خلاف تنفر محسوس کرتا تھا تو دوسری طرف مینسل اور ہیملٹن کی لا ادریت سے بیزار تھا۔ کانٹ اور ہیگل کی تعلیمات میں فطرتیت کا موثر ترین اظہار مل جانے پر اُس نے لا ادریت سے گریز کی خاطر کانٹ کو ہیگلی چشمہ لگا کر پڑھا۔

فطرتیت کے خلاف گرین کی جنگ اُس کے نظریۂ تعلقات (Doctrine of Relations) میں منعکس ہوتی ہے۔ ''تعلقات'' کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: معروض سے معروض کا تعلق اور موضوع سے معروض کا تعلق۔ معروض سے معروض کے تعلق کے حوالے سے اُس نے کنٹ کا نکتۂ نظر اختیار کرتے ہوئے کہا کہ کسی معروض کو جب تمام تعلقات سے الگ کر لیا جائے تو وہ لا وجود بن جاتا ہے۔ کوئی معروض الگ تھلگ یا دوسرے معروض کے ساتھ تعلق میں وجود نہیں رکھتا؛ بلکہ اُس کا وجود ہی زمان و مکان کے تعلقات پر دلیل ہے۔ دراصل یہ ہیوم کو کانٹ کا جواب تھا۔ ہیوم نے زور دیا تھا کہ تمام ہستیاں آپس میں کوئی لازمی تعلقات نہیں رکھتیں۔ کانٹ نے الگ الگ ہستیوں کو محض تجریدات (Abstractions) قرار دیا۔ گرین کانٹ کے پیش کردہ تجزیے کا قائل تھا، لہٰذا اُس نے اس مسلک کے دفاع سے آغاز کیا کہ تفہیم ہی فطرت کو بناتی ہے۔

گرین کی مابعد الطبیعات کا آغاز فطرت کے ساتھ انسان کے تعلق سے ہوتا ہے۔ اس نے کہا کہ انسان خود آگاہ ہے۔ سادہ ترین ذہنی عمل میں تبدیلیوں کا شعور، اور ذات اور زیرِ مشاہدہ معروض کے درمیان فرق کا شعور شامل ہے۔ جاننے کا مطلب معروضات کے اہل انسان کے اوپر خدا موجود ہے۔ تمام تعلقات کو ممکن بنانے اور خود اُن سے بالاتر رہنے والی یہ ہستی ازلی خود آگہی ہے۔

گرین نے اپنی اخلاقیات کی بنیاد انسان کی روحانی فطرت پر رکھی۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کا اپنی سوچوں پر عمل کرنے کا

عزم ایک ''نیت'' ہے اور خدا یا کوئی اور عامل اسے باہر سے متعین نہیں کرتا۔ گرین کے مطابق کوئی بھی مرضی کا کام کرنے کا نام آزادی نہیں، بلکہ خود کو اُس نیکی (Good/خیر) کے ساتھ شناخت کرنے کی طاقت آزادی ہے جسے منطق نے اُس کی اپنی حقیقی نیکی کے طور پر منکشف کر دیا ہو۔

سیاسی فلسفہ میں گرین نے اپنے اخلاقی نظام کو وسعت دی۔ نظری اعتبار سے سیاسی ادارے برادری کے اخلاقی نظریات کی تجسیم ہوتے اور انفرادی شہریوں کے کردار کی نشو ونما میں مدد دیتے ہیں۔ اگرچہ موجود ادارے مکمل طور پر مشترکہ آئیڈیل کی تکمیل نہیں کرتے، لیکن اُن کی کوتاہیوں کو آشکار کرنے والا تجزیہ حقیقی ترقی کے راستے کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ شخصی تحصیل ذات کے بارے میں گرین کا اپنا نکتۂ نظر سیاسی فرض کے تصور پر بھی مشتمل تھا۔ کیونکہ اپنی تکمیل کے متلاشی شہری ریاستی اداروں کو بہتر بنانا بھی اپنا فرض خیال کریں گے۔ چونکہ ریاست ''عمومی ارادے'' کی نمائندہ ہے اور ایک بے زمان ہستی نہیں، اس لیے جب عمومی ارادہ زوال کا شکار ہو جائے تو ریاست کی ہی بھلائی کی خاطر شہری اس کے خلاف بغاوت کا اخلاقی حق رکھتے ہیں۔

یہ کہنا کافی حد تک درست ہے کہ اینگلو سا کسن سرزمین پر جرمن آئیڈیلزم کا آغاز ٹامس گرین سے ہوا نہ کہ اُس سے پہلے۔ یہ بھی درست ہے کہ گرین نے پہلی بار برطانیہ کی پہرہ زدہ فلسفیانہ سرحد کو نئے خیالات کے لیے کھولا۔ اُس کا لیکچر ''آزادانہ قانون سازی اور معاہدے کی آزادی'' (1881ء) جدید ''فلاحی ریاست'' کے مرکزی تصورات کا ایک ابتدائی اظہار تھا۔

فرانسس ہربرٹ بریڈلے

پیدائش: 30 جنوری 1846 عیسوی

وفات: 18 ستمبر 1924 عیسوی

ملک: انگلینڈ

اہم کام: "Appearance and Reality"

''جب ہم اپنی زندگی کے تجربات کو تحریر میں لاتے ہیں تو وہ محض بے روح روشنائی بن جاتے ہیں۔''

بریڈلے

فرانسس ہربرٹ بریڈلے

قطعی عینیت پسند مکتبۂ فکر کے انگلش فلسفی فرانسس ہربرٹ بریڈلے نے اپنے نظریات کی بنیاد ہیگل کی فکر پر رکھی اور ذہن (شعور) کو کائنات میں مادے کی نسبت زیادہ اساسی تصور کیا۔ وہ 30 جنوری 1846ء کو ساؤتھ ویلز میں پیدا ہوا اور آکسفورڈ یونیورسٹی کے یونیورسٹی کالج میں تعلیم حاصل کی۔ 1870ء میں میرٹن کالج میں فیلوشپ حاصل کرنے کے کچھ ہی عرصہ بعد وہ گردے کی ایک بیماری میں مبتلا ہوا جس نے اُسے نیم معذور بنا دیا۔ باقی ساری زندگی اُس نے تصنیف و تالیف کے لیے وقف کر دی۔ 18 ستمبر 1924ء کو اپنی موت سے کچھ پہلے اسے ''آرڈر آف میرٹ'' کا اعزاز ملا۔ یہ اعزاز حاصل کرنے والا وہ پہلا فلسفی تھا۔

بریڈلے کو برطانوی عینیت پسندوں میں سب سے زیادہ مشہور، اچھوتا اور فلسفیانہ ہونے کا امتیاز حاصل ہے۔ اس مکتبۂ فکر کے فلسفی اُنیسویں صدی کے اواخر میں اُبھر کر سامنے آئے، لیکن برطانوی فلسفے اور معاشرے پر اُن کے اثرات بیسویں صدی کے نصف اول تک قائم رہے کیونکہ اُن کے کچھ شاگرد سلطنت برطانیہ کے اداروں میں اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوئے۔ یوں اُن کا اثر برطانیہ سے باہر بھی محسوس کیا گیا۔ اپنے ابتدائی کام میں بریڈلے نے جان سٹوارٹ مل جیسے انگلش فلسفیوں کی تجربیت پسند تھیوریز پر بڑھتے ہوئے حملوں میں حصہ لیا۔ اپنی پہلی اہم تصنیف "Ethical Studies" (1876ء) میں اُس نے مل کے نظریۂ افادیت پر تنقید کی جس کے تحت اخلاقی رویے کا اعلیٰ ترین مقصد انسانی مسرت تھا۔ "The Principles of Logic" (1883ء) میں بریڈلے نے تجربیت پسندوں کی ناقص نفسیات کو نشانہ بنایا۔ دونوں کتابوں میں ہیگل سے نظریات مستعار لینے کا ذکر کرنے کے باوجود وہ خود کبھی بھی ہیگلی نہ بنا۔ اُس کی اہم ترین کتاب "Appearnce and Reality" (1893ء) ہے۔

بریڈلے کی اصل وجۂ شہرت اُس کی مابعد الطبیعات ہے۔ اُس نے کہا کہ دنیا کے متعلق روز مرہ تصورات میں تضادات موجود ہیں۔ یہ تضادات مہلک انداز میں اُس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب ہم اُن کے نتائج پر غور و فکر کی کوشش کرتے ہیں۔ اس نے انہی بنیادوں پر یہ نکتۂ نظر مسترد کیا کہ حقیقت کو جداگانہ حیثیت رکھنے والی متعدد اشیا پر مشتمل ہونے کے طور پر (تکثیریت) اور اُن کے تجربے کی بنیاد پر (حقیقت پسندی) نہیں سمجھا جا سکتا۔ اُس نے وحدانیت (کہ حقیقت واحد ہے اور کوئی حقیقی جداگانہ چیزیں موجود نہیں) کو مطلق عینیت (کہ حقیقت صرف تصور/آئیڈیا یا تجربے پر مشتمل ہے) کے ساتھ متحد کر دیا۔ اس نظریۂ دنیا نے ہارورڈ میں فلسفے کے طالب علم ٹی ایس ایلیٹ پر گہرا اثر ڈالا جس نے بریڈلے پر پی ایچ ڈی کا تھیسس لکھ ڈالا۔ تاہم، فلسفیوں پر مابعد الطبیعات سے زیادہ اخلاقی فلسفہ اور فلسفۂ منطق نے عمیق اثرات مرتب

کیے۔ "The Principle of Logic" منطق کے موضوع پر بریڈلے کے خیالات کی بہترین عکاسی کرتی ہے۔ اگرچہ آج کوئی جدید منطقی اس کتاب سے علمی فائدہ نہیں اُٹھا سکتا لیکن یہ منطق کے مرکزی مسائل پر روشنی ڈالتی ہے۔

اخلاقیات کے موضوع پر بریڈلے کے خیالات "Ethical Studies" میں موجود ہیں وہ آخری وقت تک اس میں پیش کردہ خیالات پر قائم رہا۔ وہ دیباچے میں اپنا مقصد ''بنیادی طور پر تنقیدی'' بتاتا اور کہتا ہے کہ معاصر اخلاقی تھیوری کی بنیاد ''مابعد الطبیعاتی اور نفسیاتی مفروضات'' پر ہے جو ''خلط ملط اور حتیٰ کہ غلط بھی ہیں۔'' وہ ان مربوط مضامین میں جدلیاتی طریقے سے ان غلط تھیوریز کو اخلاقیات کی موزوں تفہیم کی جانب لے جانا چاہتا ہے۔ اس درست تفہیم کی ترقی کا آغاز اخلاقی ذمہ داری کے ''لغو'' نظریے کے تجزیے سے ہوتا ہے۔ ''میں اخلاقی رویہ کیوں اختیار کروں؟'' کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ ہمارے لیے قابل رسائی اخلاقی مقصد تکمیل ذات یا خود آگہی ہے۔ اُس نے باری باری ہر نظریے کا تجزیہ اور تردید کی۔

بریڈلے کے کچھ مابعد الطبیعاتی نظریات اپنے اخلاقی فلسفہ کے دفاع میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً اُس نے دعویٰ کیا کہ ذات ایک ٹھوس ہمہ گیر اصول ہے اور ذات کے متعلق مجرد تصورات پر انحصار کرنے کی وجہ سے ہی مختلف اخلاقی مسلک اُس کی نظر میں ناقص ہیں۔ ''ذات'' کی ہمہ گیریت اُس کے زمان و مکاں سے ماورا ہونے میں مضمر ہے۔

بریڈلے کی مابعد الطبیعات جزوی طور پر گرین کے تجزیۂ تجربہ کے خلاف احتجاج ہے۔ تھامس ہل گرین نے خود آگہی کی فطری تاریخ کی ناممکنیت ثابت کی جبکہ بریڈلے نے دنیا کے متعلق ہمارے تمام تصورات کو غیر حقیقی ثابت کرنا چاہا۔ گرین نے اپنی مابعد الطبیعات کا بوجھ جن ستونوں پر رکھا تھا وہ بریڈلے کے متکلمانہ تجزیہ نے مسمار کر دیے۔ لیکن کیا بریڈلے سوچ اور اُس کی کیٹگریز کے خلاف اپنی مہم میں کامیاب ہو سکا؟ کیا وہ بھی ہیوم کی طرح خود اُن خطاؤں کا مرتکب نہیں ہوا جن پر تنقید کر رہا تھا؟ اُس نے فلسفے کو متناقص قرار دینے کے باوجود خود بھی اسے استعمال کیا۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی ممکنہ سچائی قطعی سچائی نہیں، لیکن اپنے نکتۂ نظر کے مطلق طور پر درست ہونے کا دعویٰ کیا۔ آرا کی متضاد نوعیت کو منکشف کرنے کی کوشش میں اُسے خود بھی ''حقیقت'' کی نوعیت کے متعلق بے شمار آرا دینا پڑیں۔

عینیت پر حملہ کرنے والے برٹرینڈ رسل اور جی ای مُور دونوں نے ہی بریڈلے کی واضح جدلیات سے فائدہ اُٹھایا۔ جدید نقاد بریڈلے کے اخذ کردہ نتائج کی بجائے اُن تک پہنچنے کے طریقے کو زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

ولادیمیر سرگئی وچ سولوف یوف

پیدائش: 16 جنوری 1853 عیسوی

وفات: 31 جولائی 1900 عیسوی

ملک: روس

اہم کام: "Critique of Abstract Principles"

''چونکہ آپ اپنے بیمار ہونے کے متعلق یقین نہیں رکھتے، اس لیے آپ کو شفا نہیں ملتی۔''

سولوف یوف

ولادیمیر سرگئی وچ سولوف یوف

روسی فلسفی ولادیمیر سرگئی وچ سولوف یوف نے مذہب، سائنس علم اور باطنی تجربے کو ملا کر ''انسانی ربوبیت'' (Godmanhood) پر مبنی ایک نظام بنانے کی کوشش کی۔ وہ مؤرخ سرگئی ایم سولوف یوف کا بیٹا تھا۔ زبانوں، تاریخ اور فلسفہ میں گھر پر ہی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اُس نے 1874ء میں ماسکو یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ وہ تیرہ برس کی عمر میں ہی اپنے دوستوں کے سامنے آرتھوڈوکس عقیدے کو مسترد کر چکا تھا۔ یونیورسٹی میں پہلے دو یا تین برس کے دوران سولوف یوف اپنی پُرجوش ثبوتیت سے اُکتا گیا اور امتحانات میں اچھی کارکردگی نہ دکھائی۔

1872ء میں کسی موقعہ پر سولوف یوف نے ایک اعتبار سے دوبارہ آرتھوڈوکسی اختیار کر لی۔ ڈاکٹریٹ کے لیے اُس کا تھیِسس ''مغربی فلسفہ کا بحران: ثبوتیت پسندوں کی مخالفت'' تھا۔ مغرب میں سیاحت کے بعد اُس نے دوسرا تھیسس لکھا (مجرد اصولوں پر ایک تنقید) اور سینٹ پیٹرسبرگ میں تدریسی عہدہ قبول کر لیا اور وہیں Godmanhood کے موضوع پر اپنے مشہور لیکچرز دیے (1880ء)۔ بعد میں اُسے عہدے سے علیحدہ کر دیا گیا کیونکہ اُس نے زار الیگزینڈر دوم کے قاتلوں کے لیے رحم کی اپیل کی تھی۔ اُسے اپنی تحریروں اور مشرقی آرتھوڈوکسی و رومن کیتھولک کلیسیا کے اتحاد کے فروغ دینے میں سرگرمی کی وجہ سے سرکاری مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑا۔

سولوف یوف کا پہلا اہم کام ''مغربی فلسفہ کا بحران'' پرشباب جوش وخروش، اولوالعزمی، ولولے اور رجائیت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ اُس کی نظر میں ''فلسفہ'' صرف ''قیاسی'' ہی نہیں بلکہ ''تجربی'' سمت بھی رکھتا ہے۔ اُس نے اپنے ''نظام'' کو اسی لحاظ سے ثبوتیت سے مختلف قرار دیا۔ البتہ یہ امر واضح نہیں کہ ثبوتیت سے اُس کی کیا مراد ہے۔ وہ مِل، سپنسر، آگسٹ کونت کو اس کے نمائندے بتاتا ہے جن کے نظریات کسی بھی طرح مشابہہ نہیں تھے۔ سولوف یوف نے ثبوتیت کی تعریف یوں کی: ''ثبوتیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ خارجی تجربے میں خودمختار حقیقت بیان نہیں کی جا سکتی۔'' اُس کا مطلب تھا کہ تجربہ محض چیزوں کی ظاہر صورت کا علم دیتا ہے، نہ کہ اُن کی اصلیت کا۔ لگتا ہے کہ وہ ثبوتیت اور مظہریت کو خلط ملط کر گیا۔

سولوف یوف نے مغربی تجربیت پسند اور عینیت پسند فلسفہ پر تنقید کی کہ اس نے جزوی بصیرتوں اور مجرد اصولوں (Principles) سے قطعی اہمیت منسوب کر دی۔ بینیڈکٹ سپینوزا اور ہیگل کی تحریروں پر انحصار کرتے ہوئے اُس نے زندگی کو ایک جدلیاتی عمل قرار دیا جس میں علم اور حقیقت متضاد تناؤ کے ذریعہ باہم عمل کرتے ہیں۔ ہستیِ مطلق (جسے یہودی عیسائی روایت میں خدا کہا گیا) کی قطعی یگانگت کو فرض کرتے ہوئے سولوف یوف نے کہا کہ دنیا کی تکثیریت (جو واحد تخلیقی

منبعے سے ماخوذ ہے) دوبارہ اپنے اصل منبعے کے ساتھ اتحاد حاصل کرنے کے عمل میں ہے۔ اپنے نظریۂ Godmanhood کے ذریعہ وہ زور دیتا ہے کہ انسان ہی دنیا اور خدا کے درمیان انوکھا واسطہ ہوسکتا ہے۔ صرف انسان ہی فطرت کا ایسا قوائی حصہ ہے جو حقیقی تجربے کی بے ترتیب تکثیریت میں ''مطلق قطعی یگانگت'' کے اُلوہی تصور کو بیان کرنے کے قابل ہے۔ چنانچہ خدا کامل ترین مکاشفہ انسانی فطرت میں مسیح کی تجسیم ہے۔

سولوف یوف کے نظریات پر مسیح ادب کے علاوہ بدھ مت، نوفلاطونیت اور دیگر فلسفیانہ مذہبی نظاموں کا بھی بہت زیادہ اثر تھا۔ ''ہستی کی وحدت'' اُس کے خیال میں اُلوہی اقلیم ہے، جبکہ حقیقی دنیا محض اس وحدت کی تجسیم ہے۔ سچائی (ہستی کی وحدت) کا منطقی اور نہ ہی تجربی طور پر ادراک کیا جاسکتا؛ اس کا ادراک صرف باطنی علم پر مبنی ''یگانگی'' علم سے ہوتا ہے: معروض کی غیر مشروط ہستی پر ایمان، ذہنی مراقبہ یا تخیل، جو معروض یعنی تخلیق کا حقیقی تصور دیتا ہے۔ اُس کا ''یگانگی'' علم باطنی، منطقی (فلسفیانہ) اور تجربی (سائنسی) علم کا ملغوبہ ہے۔ یوں اُس نے دینیات، فلسفہ اور سائنس کو ملا کر ''آزاد عرفانیت'' (Theosphy) وضع کی۔ معاشرے میں ''ہستی کی وحدت'' کا تصور خود کو لوگوں کے رضا کارانہ روحانی اتحاد کے طور پر آشکار کرتا ہے، یا پھر کلیسیا کی صورت میں جو معاشرے کے مطلق مقاصد کا تعین کار ہے — کرۂ ارض پر خدائی بادشاہت کا ادارہ۔

سولوف یوف کے مطابق فلسفے کا مرکزی مقصد سماجی، مذہبی آئیڈیل کی توجیہہ پیش کرنا اور ساتھ ساتھ دینیات کی خدمت بھی کرنا ہے۔ اُس نے مذہب کو اخلاقیات کی اساس بنایا۔ اُس کی شاعری اور جمالیات روسی علامتیت کا ایک تخیلاتی سرچشمہ بن گئی۔ اُس کی غیر سائنسی تھیوری بورژوازی اور اشرافیہ کے رجعت پسند حلقوں کی نمائندہ تھی۔ اُنیسویں صدی کے اواخر میں اس تھیوری نے روسی عینیت پسندانہ مذہبی فلسفے پر زبردست اثرات ڈالے۔

سولوف یوف کی موت کے بعد باطنی رجحانات (جو انحطاط پذیر ثقافتوں کا خاصا ہیں) میں بڑھتی ہوئی دلچسپی نے ایسے لوگوں کو اُس کی جانب متوجہ کیا جو فلسفیانہ غور وفکر میں بہت کم دلچسپی رکھتے تھے۔ اُنہوں نے اُس کے آخری فلسفیانہ منصوبے کو قطعی نظرانداز کر کے صرف جوانی کی مذہبی کاوشوں پر زور دیا۔

سِگمنڈ فرائیڈ

پیدائش: 6 مئی 1856 عیسوی

وفات: 23 ستمبر 1939 عیسوی

ملک: آسٹریا (موجودہ چیک جمہوریہ)

اہم کام: ''خوابوں کی تعبیر'' (Interpretation of Dreams)

''تہذیب کا آغاز اس وقت ہوا جب کسی نے غصے میں آ کر پتھر کی بجائے لفظ سے وار کیا۔''

فرائیڈ

سِگمنڈ فرائیڈ

آسٹریائی نیورولوجسٹ اور تحلیلی نفسیات کے بانی سِگمنڈ فرائیڈ کو بجا طور پر اپنے دور کی موثر ترین دانشور شخصیت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اُس کی وضع کردہ تحلیلی نفسیات انسانی سائیکی کی تھیوری، اس کے مسائل کا علاج اور ثقافت و معاشرے کی تعبیر کا ذریعہ بھی ہے۔ بار بار تنقید، تردید کی کوششوں اور مخالف تھیوریز کے باوجود فرائیڈ کے نظریات کا اثر نفسیات کی حدود سے باہر نکل کر بہت دور دور تک جاری و ساری رہا اور اب بھی ہے۔ امریکی سوشیالوجسٹ فلپ ریف نے ایک مرتبہ کہا تھا کہ اگر ''نفسیاتی انسان نے سیاسی، مذہبی یا معاشی انسان کے طور پر سابق نظریات کو 20 ویں صدی کے غالب تصورِ خودی کے ساتھ تبدیل کیا تو اس میں فرائیڈ کے وژن کی طاقت اور اُس کی چھوڑی ہوئی عقلی میراث کے غیر مختتم پن کا کچھ کم عمل دخل نہیں۔'' اسی لیے ہم نے ''ماہر نفسیات'' سگمنڈ فرائیڈ کو عظیم فلسفیوں کی اس فہرست میں شامل کیا ہے۔

فرائیڈ 6 مئی 1856ء کو آسٹریائی سلطنت کے علاقے موراویا میں فریبرگ کے مقام پر پیدا ہوا لیکن ابھی وہ چار سال کا ہی تھا کہ خاندان ویانا منتقل ہو گیا جہاں فرائیڈ کو اپنی زندگی کے آخری برس تک رہنا اور کام کرنا تھا۔ 1937ء میں جب نازیوں نے آسٹریا کا الحاق کیا تو یہودی فرائیڈ کو انگلینڈ جانے کی اجازت دی گئی۔

فرائیڈ کی دلچسپیوں کا دائرہ اور پروفیشنل ٹریننگ بہت وسیع تھی۔ اُس نے ہمیشہ خود کو سب چیزوں سے بڑھ کر ایک سائنسدان خیال کیا جس کا مقصد انسانی علم کو وسعت دینا تھا۔ اِسی مقصد کے تحت اُس نے 1873ء میں ویانا یونیورسٹی کے میڈیکل سکول میں داخلہ لیا۔ ابتدا میں اُس نے بیالوجی پر توجہ مرکوز کی اور چھ برس تک فزیالوجی میں تحقیق کرتا رہا۔ بعد میں نیورولوجی میں سپیشلائزیشن کی۔ فرائیڈ نے 1881ء میں میڈیکل ڈگری لی اور تذبذب کے ساتھ ویانا میں بطور ڈاکٹر کام کرنے پر رضامند ہو گیا۔ 1886ء میں شادی کے بعد جلد ہی فرائیڈ نے نفسیاتی مسائل کے علاج کا ایک پرائیویٹ کلینک کھول لیا۔ کلینک میں آنے والے مریضوں نے ہی اُسے اپنی آئندہ تھیوریز کا ابتدائی مواد مہیا کیا۔

1885-86ء کے دوران پیرس میں قیام کے دوران فرائیڈ کا تعارف ایک فرانسیسی نیورالوجسٹ Jean Charcot سے ہوا جو ہسٹیریا اور دیگر دماغی امراض کا علاج ہپناٹزم کے ذریعے کرتا تھا۔ فرائیڈ نے ویانا واپس آ کر خود بھی ہپناسس کو آزمایا مگر محسوس کیا کہ یہ علاج زیادہ دیرپا نہیں۔ تب اُس نے اپنے ایک دوست جوزف بریوئر کا تجویز کردہ طریقہ اپنانے کا فیصلہ کیا۔ بریوئر کے ساتھ کام کرتے ہوئے فرائیڈ نے یہ نظریہ تشکیل دیا کہ بہت سے نیوروسس (اعصابی خلل) کا ماخذ عمیق صدماتی تجربات میں تھا جو مریض کو ماضی میں ملے ہوتے لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ شعور کے دائرے سے باہر نکل جاتے تھے۔ علاج کے لیے مریض کو وہ صدمات یاد دلانا، دانشورانہ اور جذباتی سطح پر اُنہیں دور کرنا اور نتیجتاً

اعصابی وجوہ کو مٹانا ضروری تھا۔ اس تیکنیک کی وضاحت فرائیڈ اور بریوئر نے "Studies in Hysteria" (1895ء) میں کی۔

تاہم، جلد ہی بریوئر نے محسوس کیا کہ فرائیڈ جنسی ماخذوں پر بہت زیادہ توجہ دے رہا ہے، اور اُس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ فرائیڈ اکیلا ہی کام میں لگا رہا اور تحلیلی نفسیات کی تھیوری اور پریکٹس کو بہتر شکل دی۔ 1900ء میں اُس نے ''خوابوں کی تعبیر'' (Interpretation of Dreams) شائع کی جسے اُس کا بہترین کام قرار دیا جاتا ہے۔ 1901ء میں "Psychopathology of Every day Life" شائع ہوئی۔ 1908ء میں انٹرنیشنل سائیکو اینلیٹیکل کانگریس منعقد ہونے کے بعد ہی فرائیڈ اور اُس کے کام کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا۔ 1909ء میں اُسے امریکہ کا لیکچر ٹور کرنے کی دعوت ملی۔ یہ لیکچر 1916ء میں "Five Lectures on Psycho-Analysis" کے طور پر منظر عام پر آئے۔ تب فرائیڈ کی شہرت میں بے پناہ اضافہ ہونے لگا اور وہ آخری سانس تک لکھتا رہا۔

فرائیڈ اپنی تحقیقات کے دوران اس بات کا قائل ہو گیا تھا کہ (بالخصوص خواتین مریضوں میں) تحت الشعور میں دبے ہوئے زیادہ تر باعث تکلیف خیالات جنسی نوعیت کے تھے۔ اُس نے اعصابی امراض کے علم الاسباب کو جنسی احساسات یا خواہش اور مخالف پابندیوں کے درمیان جدوجہد کے ساتھ مربوط کیا۔ فرائیڈ کی یہ ''ورائے نفسیات'' جلد ہی ثقافتی، سماجی، آرٹسٹک، مذہبی اور بشریاتی مظاہر کے متعلق وسیع وعریض قیاس آرائیوں کی بنیاد بن گئی۔ اخذ کردہ نتائج "Beyond the Pleasure Principle" (1920ء) اور "The Ego and the Id" (1923ء) کی صورت میں سامنے آئے۔

اِن کتابوں میں فرائیڈ نے لاشعور، قبل شعور اور شعور کی وضاحت کی اور Id، ایگو اور سپر ایگو میں اس کی ساختیاتی کیٹگرائزیشن کے متعلق بتاتا۔ اُس کے مطابق Id نومولود میں تسکین کی قدیم ترین تحریکات، مسرت کی خواہشات سے مغلوب اُمنگوں کا نام ہے۔ منطق کے قواعد سے آزاد، حالات کے تقاضوں سے لاپروا اور بیرونی حقیقت کی مدافعت سے لاتعلق Id کا محرک بدنی جبلتیں ہیں۔ مایوسی کے ناگزیر تجربے کے ذریعہ بچہ خود کو حقیقت کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنا سیکھتا ہے۔ اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والا ثانوی عمل اِیگو (انا) کی نشوونما کرتا ہے۔ ایگو Id پر غالب منبعٔ مسرت سے متضاد منبعٔ حقیقت ہے۔ یہاں غیر تسکین شدہ خواہشات کی پیدا کردہ مایوسی سے نمٹنے کی کوشش میں خود ضبطی سیکھی جاتی ہے۔ ایگو حقیقت کے ساتھ تنازعات کا حل نکالنے کے لیے defense mechanisms بناتی ہے۔ ضبط (یا جذبات کو دبانا) سب سے زیادہ اساسی نوعیت کا حامل ڈیفنس میکنزم ہے، لیکن فرائیڈ نے دیگر کے متعلق بھی وضاحت کی، مثلاً: ردعمل، علیحدگی، تردید، کجروی۔

فرائیڈ کی تین رکنی کیٹگرائزیشن کا آخری رکن سُپر ایگو (فوق الانا) ہے جو معاشرے کے اخلاقی احکامات کو داخلی ذات کا حصہ بنانے کے ذریعے تشکیل پاتی ہے۔ تشکیل کے اس عمل میں والدین کی ہدایات کا بہت عمل دخل ہے۔ سپر ایگو (جو محض جزواًشعور ہے) Id میں موجود کچھ جارحانہ عناصر مستعار لینے کے ذریعہ اپنی کچھ تادیبی (Punsishing) قوت حاصل

کرتی ہے۔ یہ جارحانہ عناصر داخلی ذات میں انا کے خلاف کھڑے ہو جاتے ہیں اور احساسات جرم پیدا کرتے ہیں۔ لیکن سپر ایگو کا زیادہ تر حصہ سماجی دساتیر کو ذات کا حصہ بنا لینے پر ہی مشتمل ہے۔

درحقیقت فرائیڈ نے ذہنی افعال میں تبدیلیوں کی وضاحت فزیالوجیکل وجوہ کے ذریعہ کرنے کی کوششوں کو مسترد کیا۔ ساتھ ساتھ اُس نے مادیت پسندانہ نظریۂ دنیا سے مکمل انحراف کرتے ہوئے ذہنی سرگرمی کا مطالعہ کرنے کے معروضی طریقہ ہائے کار کی بھی تردید کی اور ایک موضوعیت پسندانہ تھیوری بنائی۔ وہ ذہنی فعالیت کا تعلق خارجی مادی حالات اور اُس کی وجوہ کے ساتھ نہیں جوڑتا۔ ذہنی فعالیت کو مادی عوامل کے پہلو بہ پہلو موجود ایک خودمختار چیز کے طور پر دیکھا گیا جس پر خصوصی، ناقابل ادراک، ورائے شعور نفسیاتی قوتیں حکمران ہیں۔ فرائیڈ تمام ذہنی صورتوں، انسان کے تمام افعال، نیز تاریخی واقعات اور سماجی مظاہر کو بھی تحلیل نفسی کے ماتحت رکھتا، یعنی اُنہیں لاشعوری (بالخصوص جنسی) تحریکات کے اظہار سے تعبیر کرتا ہے۔ لہٰذا اُس نے آئیڈیل، لاشعور یا Id کو تاریخ انسانی، اخلاقیات، آرٹ، سائنس، مذہب، ریاست، قانون اور جنگوں وغیرہ کی علت قرار دیا۔

نیوفرائیڈین مکتبۂ فکر کے محققین (کے ہونائی، اے کارڈیز، ایف الیگزینڈر اور ایرک فرام) نے فرائیڈ کے مرکزی فکری دھارے کو جوں کا توں اختیار کیا اور صرف انسانی زندگی کے تمام مظاہر کو جنسی اُمنگوں کے اظہار کے طور پر دیکھنے کے رجحان کو ہی مسترد کیا۔

فرائیڈ سے پہلے کے فلسفیوں نے انسانی شعور، ادراک اور جذبات وتحریکات کے ماخذ بیان کرنے میں قیاسات اور اُلوہی مداخلتوں کو اہمیت دی۔ جبکہ فرائیڈ نے انسان کا مطالعہ معاشرتی، کرداری اور جنسی حوالے سے کرتے ہوئے اسے ایک باقاعدہ سائنس کی شکل دی۔ اگرچہ فرائیڈ کے نظریات تاحال زیر بحث ہیں لیکن اُس نے انسانی سوچ کو ایک نئی نہج پر ڈالا اور اپنے عہد کی سائنسی تحقیقات کو انسان کے مطالعہ میں استعمال کیا۔ اگر فلسفہ کا کام زندگی کو بیان کرنا اور سمجھنا ہے تو بلاشبہ فرائیڈ کا شمار عظیم ترین فلسفیوں میں ہونا چاہیے۔

کانگ یُووئی

پیدائش:	19مارچ1858عیسوی
وفات:	31مارچ،1927عیسوی
ملک:	چین
اہم کام:	’’عظیم دولتِ مشترکہ‘‘

''حماقت، نفرت، حرص، چیزوں سے لگاؤ اور خواہش انسانی تکالیف کی وجہ ہیں۔''

کانگ یووئی

کانگ یُووئی

1898ء کی تحریک کا اہم راہنما اور جدید چین کی عقلی ترقی میں کلیدی حیثیت رکھنے والا کانگ یووئی بجا طور پر اس فہرست میں شامل ہونے کا حق دار ہے۔ سلطنت کے آخری برسوں اور جمہوریہ کے ابتدائی برسوں کے دوران اُس نے ''اخلاقی انحطاط'' اور بلا امتیاز مغربیت کے خلاف نسخے کے طور پر کنفیوشس اِزم کو فروغ دینا چاہا۔

کانگ کا تعلق کوانگ تنگ صوبے میں ضلع نان ہائی کے ایک پڑھے لکھے اور امیر گھرانے سے تھا۔ اُستاد نے اُس کے ذہن میں سماجی خدمت کا کنفیوشسی تصور بھر دیا اور بدھ مت کے مطالعہ نے اُس میں جذبۂ ہمدردی اُبھارا۔ اُس نے روایت، نوکنفیوشسی استبدادیت اور سول سروس امتحانی نظام کے تقاضوں کے خلاف بغاوت کی۔ بیرونی دنیا کے متعلق پڑھنے کے باعث وہ مغربی تہذیب کا معترف بن گیا۔ 1880ء کی دہائی میں اُس نے اپنے کچھ بنیادی تصورات تشکیل دینا شروع کیے: تاریخی ترقی، سماجی برابری، عالمی حکومت اور کائنات کی فطرت کے متعلق نظریات۔

سماجی اصلاح کے میدان میں کانگ نے پہلی کاوش 1883ء میں کی جب اُس نے اپنے گاؤں میں عورتوں کے پاؤں باندھنے کا دستور ختم کرنا چاہا۔ چنگ سلطنت (1644ء تا 1912ء) کے انحطاط نے کانگ اور دیگر متفکر چینیوں کو بنیادی اصلاحات کا مطالبہ کرنے پر مائل کیا۔ چین کی نجات کے لیے 1888ء میں دربار کو پیش کیے گئے اپنے منصوبے کو نظر انداز کیے جانے کے بعد کانگ پڑھے لکھے طبقے کو اپنا ہم خیال بنانے کے کام میں لگ گیا۔ 1890ء میں اُس نے نئی تعلیم دینے کی خاطر کینٹن میں ایک سکول کھولا اور اپنے طلبا کی مدد سے ''تحریف شدہ صحائف'' (1891ء) لکھی جو دکھاتی ہے کہ ریاست کے لیے مقدس حیثیت اختیار کر لینے والی کنفیوشسی مقدس کتب میں ہان دور (206 ق م تا 220 عیسوی) میں تحریف کی گئی۔ کانگ نے اپنی دوسری کتاب ''کنفیوشس بطور مصلح'' (1897ء) میں اس یقین کا اعادہ کیا کہ کنفیوشس معاصر مسائل میں دلچسپی رکھتا تھا، کہ اُس نے تبدیلی کی بات کی، اور یہ کہ نوع انسانی کی ترقی ناگزیر ہے۔ کنفیوشسی تعلیمات پر اُس کی تفسیر اور قدیم کتب پر تحقیقات نے بعد میں جدید مغربی دنیا کو چین کے شاندار فکری ماضی پر غور و خوض کرنے کی تحریک دلائی۔

کانگ نے اس نظریے کو فروغ دیا کہ کنفیوشس بنیادی طور پر ایک سماجی اور مذہبی مصلح تھا اور قدیم صحائف کا محتاط مطالعہ کرنے کے ذریعہ اُس کے نظریات متعین کیے جا سکتے ہیں۔ اگرچہ اُس نے چینی سیاسی نظام کی مکمل اصلاح کی حمایت کی، لیکن نہایت روایتی انداز میں اپنے خیالات کنفیوشس کے سر منڈھ دیے۔ وہ کنفیوشس کو ایک ''اُلوہی ہستی'' کہتا تھا جسے تمام اہل فکر کے لیے مثالی نمونہ ہونا چاہیے۔ لیکن اُس کے خیال میں کنفیوشس کی بصیرتوں میں تحریف کر دی گئی تھی۔

کانگ یووئی نے مرحلہ وار سماجی ارتقا کی تھیوری پیش کی جس کی بنیاد تین ادوار پر تھی —— انتشار یا بدنظمی، امن کی جانب پیش رفت اور عظیم اتحاد و یگانگت۔ پہلے دور میں نوع انسانی قبیلوں اور گروہوں کی صورت میں رہتی تھی اور پھر خود کو اپنے وطن کے ساتھ شناخت کرنے لگی۔ کنفیوشس انتشار کے دور میں پیدا ہوا۔ جب اُس کی ریاست لُو کے لوگ باقی تمام خطوں کے باشندوں کو اجنبی اور غیر ملکی تصور کرتے تھے۔ دوسرا دور وہ ہے کہ جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ یہ دور قومی ریاستوں میں تقسیم سے عبارت ہے۔ قومی اور نسلی امتیازات کو ختم کرنے پر عظیم امن و سلامتی کا دور آئے گا۔ تینوں ادوار میں ترقی پسند یا رجعت پسند عناصر موجود ہیں۔ چنانچہ انتشار کے دور میں کنفیوشس نے معاشرے کے دو آئندہ ادوار کی بصیرت مہیا کی، اور موجودہ دور میں ''ترقی پسند امریکہ میں بربری ریڈ انڈ نیز جبکہ مہذب چین میں قدیم میاؤ، یاؤ، تو نگ اور لی قبائل موجود ہیں۔'' ہر دور کے لیے ایک مختلف سیاسی نظام موزوں تھا۔ ہمارا دور ایسا ہے جس میں خود اختیاری اور آزادی کی خواہش کی جاتی ہے، اور یہ خواہش صرف آئینی حکم رانی اور پارلیمانی نمائندگی کے ذریعہ پوری کی جا سکتی ہے۔ اگر کسی دور میں موزوں سیاسی ادارے موجود نہ ہوں تو لوگوں کو نقصان پہنچتا ہے۔

اُس کا ''عظیم امن کا دور'' اصل میں ایک یوٹوپیا ہے۔ وہ ہمارے دکھوں کی وجہ تقسیم یا امتیاز بتاتا ہے جس کا عظیم امن کے دور میں خاتمہ ہو جائے گا۔ تب کوئی قومی ریاست نہیں بلکہ ساری دنیا پر مشتمل ریاست موجود ہوگی۔ نجی ملکیت ختم ہو جائے گی، لیکن زراعت، صنعت، بحر پیمائی اور سڑکوں کی تعمیر میں پبلک ورکس کے بجائے عالمی حکومت یہ سب کام کرے گی، ہر ایک کو رہائش مہیا کی جائے گی، کوئی خطابات یا سماجی درجے موجود نہیں ہوں گے بلکہ ہر کوئی معاشرے میں برابر ہو گا۔ مساوات حسد اور احساس برتری کو ختم کر دے گی۔ رضا کارانہ بین النسل شادیوں کے ذریعہ تمام نسلی امتیازات مٹ جائیں گے۔ اپنے عزیزوں کے لیے ہمارے جذبات محبت وسعت اختیار کر کے ساری انسانیت پر محیط ہو جائیں گے۔ ہمہ گیر ہمدردی کے یہ نظریات موتزو کے خیالات کی بازگشت ہیں۔ سیاسی فلسفہ کے یوٹوپیائی اور ترقی پسندانہ نظام ہائے فکر مغربی روایت میں بھی واضح طور پر ملتے ہیں۔ مارکسیوں نے بھی تاریخ کو ادوار میں بانٹا (جاگیرداری سے سرمایہ داری اور پھر کمیونزم) اور زور دیا کہ کمیونزم کے حتمی مرحلے میں انسانیت تسکین پا لے گی۔

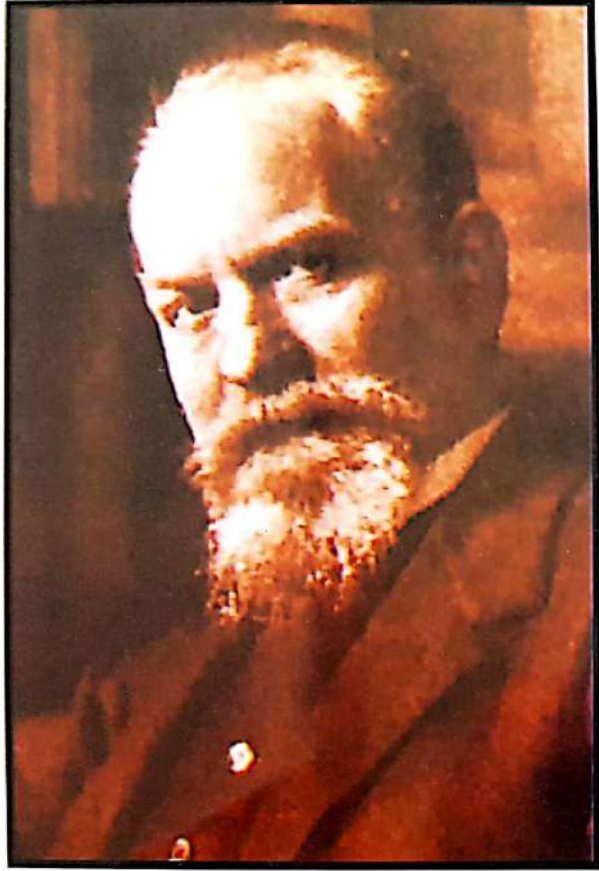
کانگ یووئی کے فلسفے پر اس اعتبار سے تنقید کی جا سکتی ہے کہ اس میں ایک سے دوسرے دور میں عبور کی تحریک کو تفصیلاً بیان نہیں کیا گیا اور نہ ہی وہ انسانی ترقی کے ذرائع پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ تو بس یہ زور دیتا ہے کہ انسانی فطرت نیک ہے اور سماجی ترقی ہماری نیکی اور اچھائی کو منکشف کرے گی۔ ماہرین لسانیات نے اُس کے اس تصور کو فضول قرار دیا ہے کہ عظیم امن کے دور میں تمام انسان ایک ہی زبان بولیں گے۔

1898ء میں جب بیرونی قوتوں نے چین کی تقسیم کا خطرہ پیدا کیا تو کانگ اور اُس کے پیروکاروں نے برطانیہ و جاپان کے ساتھ اتحاد کرنے کا مشورہ اور زور دیا کہ صرف اداروں کی اصلاح چین کو بچا سکتی ہے۔ وہ شہنشاہ کوانگ ہسُو کو ایک اصلاحی پروگرام شروع کرنے پر منانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس پروگرام کے مجوزہ اقدامات میں حکومت کے نظام کی بہتری، مسلح افواج کو مضبوط بنانا، سول سروس امتحانی نظام کے لیے نئے معیاروں کا نفاذ، صنعت و تجارت کا فروغ، لوکل

سیلف گورنمنٹ کا فروغ اور پیکنگ یونیورسٹی و جدید سکولوں کا قیام شامل تھا۔ بلکہ تزوہسی کی مداخلت نے ان تجاویز پر عمل درآمد روک دیا۔ شہنشاہ کو قید کر لیا گیا اور اصلاحی عمل کے چھ رہنماؤں کو موت کی سزا دی گئی۔ کانگ اور لیانگ چی چاؤ بھاگ کر جاپان چلے گئے۔ جاپانی اور برطانوی حکومتوں کو شہنشاہ کی مدد پر مائل کرنے میں ناکامی کے بعد کانگ کینیڈا گیا اور ''چائنا ریفارم ایسوسی ایشن'' کی بنیاد رکھی اس تنظیم نے چین کے دو صوبوں میں ناکام بغاوتیں کروائیں۔ جلاوطنی کے دوران کانگ نے تصنیف و تالیف میں دوبارہ دلچسپی لی اور اپنی اہم ترین کتاب ''عظیم دولت مشترکہ'' مکمل کی جس میں انسانی ترقی کے مدارج کے ذریعہ قابل حصول یوٹیوپیائی دنیا کا خاکہ پیش کیا۔

عرصۂ جلاوطنی کے دوران کانگ نے یورپ بھر میں سفر کیے اور مغربی تاریخ کے مطالعہ نے اُسے پُرتشدد انقلاب سے متنفر کر دیا۔ اُس نے متبادل راہ کے طور پر سائنس، ٹیکنالوجی اور صنعت کو فروغ دینے کے ذریعہ چین کی تعمیر نو پر زور دیا۔

1914ء میں کمزور اور ابتر چین میں واپس پہنچنے پر کانگ دوبارہ باغیانہ سیاست میں سرگرم ہو گیا۔ اُس نے لوگوں کو روحانی رہنمائی دینے کی خاطر ایک کنفیوشسی کلیسیا کے قیام پر زور دیا۔ آخری برسوں میں اُس نے اپنے فلسفیانہ افکار پر نظر ثانی کی، اپنی آخری کتاب ''افلاک'' کو مکمل کیا اور 1927ء میں مر گیا۔

چینی سیاسی فلسفہ کی تاریخ میں کانگ یووئی ایک اہم شخصیت ہے۔ اُس کا یوٹوپیائی نظریہ کچھ اعتبار سے ناقص ہونے کے باوجود انقلابی چینی سیاست پر اثر انداز ہوا۔ اُس کے سیاسی نظام میں بودھی اور مغربی عناصر دونوں موجود تھے، لیکن وہ اُن کنفیوشسی خیالات کو نئی وقعت دلانے کا باعث بنا جو بعد از انقلاب چین میں بدستور قائم تھے۔

ایڈمنڈ ہسرل

پیدائش: 8اپریل1859عیسوی

وفات: 27اپریل1938عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: "Ideas: A General Intrduction to Pure Phenomenology"

ایڈمنڈ ہسرل

جرمن عینیت پسند فلسفی، مظہریاتی مکتبۂ فکر کا بانی ایڈمنڈ ہسرل 8 اپریل 1859ء کو Prossnitz، موراویا (جو اب جمہوریہ چیک میں ہے) میں پیدا ہوا۔ اُس نے لیپزگ، برلن اور ویانا کی یونیورسٹیوں میں سائنس، فلسفہ و ریاضی کی تعلیم حاصل کی اور احصائے تفرقات (Calculus of Variations) کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کا تھیسس لکھا۔ اُسے ریاضی کی نفسیاتی بنیادوں میں دلچسپی ہوئی اور Halle یونیورسٹی میں فلسفے کا لیکچرر بننے کے کچھ ہی عرصہ بعد اپنی پہلی کتاب ''ریاضی کا فلسفہ'' (1891ء) لکھی۔ اُس وقت وہ کہتا تھا کہ ریاضی کی سچائیاں باوقعت ہیں، چاہے لوگ انہیں کسی بھی طریقے سے دریافت کریں اور اُن پر یقین قائم کریں۔

ہسرل کا فلسفہ افلاطون، لیبنز اور برینٹانو کے خیالات پر مبنی ہے۔ اُس نے فلسفہ کو ایک کٹر اور قطعی سائنس میں بدلنے اور سائنسی علم کی بنیاد پر ایک خالص منطق بنانے کی کوشش کی۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ منطقی کیٹگریز اور قوانین کو اُن کی خالص صورت میں متعین کرنا چاہیے۔ اُس نے فلسفے میں غیر جانبدار رہنا چاہا۔ مگر بحیثیت مجموعی اُس کے نظریات موضوعی طور پر عینیت پسندانہ تھے، کیونکہ اُس نے کہا کہ تفہیم کا معروض موضوع کے شعور سے باہر وجود نہیں رکھتا۔ معروض اپنے اوپر مرکوز بصیرت کے نتیجے میں ہی دریافت (اور تخلیق) ہوتا ہے۔ فرد کے شخصی احساسات سچائی کی کسوٹی ہیں۔

"Logical Investigations" (1901ء) ہسرل کی اہم کتاب ہے جسے فلسفے میں ایک انقلابی رو قرار دیا جاتا ہے۔ اس میں ہسرل کہتا ہے کہ فلسفی کا کام اشیا کے جوہر پر غور و فکر کرنا ہے، اور اُس شئے کو تخیل میں باقاعدہ طریقے کے تحت اُلٹ پلٹ کر اصل جوہر تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اُس نے کہا کہ شعور ہمیشہ کسی چیز پر مرکوز ہوتا ہے۔ یہ سمت بندی نیت/ارادیت (Intentionality) ہے۔ شعور آئیڈیل، غیر متغیر ڈھانچوں یعنی معانی پر مشتمل ہے، اور یہ معانی ہی کسی خاص لمحے میں معروض کا تعین کرتے ہیں۔

گوٹنجن یونیورسٹی میں پڑھانے کے دوران (1091ء تا 1916ء) متعدد طالب علم اُس کے حلقے میں شامل ہو گئے اور ایک علیحدہ مظہریاتی (Phenomenological) مکتبۂ فکر تشکیل دینے لگے۔ اِسی زمانے میں ہسرل نے اپنی موثر ترین تصنیف "Ideas, A General Intruduction to Pure Phenomenology" (1913ء) لکھی۔ اس کتاب میں ہسرل نے "Phenomenological Reduction" کی اصطلاح متعارف کروائی۔ اس سے مراد وہ طریقۂ کار ہے جس کے تحت ذہن کسی معروض کے مفاہیم پر غور کرتا ہے؛ چونکہ یہ طریقۂ کار ذہن میں موجود مطالب پر مرکوز ہے (چاہے معروضِ فکر حقیقت میں وجود رکھتا ہو یا نہ) اس لیے ہسرل نے اسے

''اگر تجربی سائنس واحد ممکنہ سائنس ہوتی تو ہم بڑی مشکل میں پڑ جاتے۔''

ہسرل

"bracketing existence" کا طریقہ کہا — یعنی فکر کے معروض کی حقیقی ہستی کا سوال برطرف کر دینا۔ وہ مخصوص قسم کی اشیا کے ادراک میں ملوث ذہنی ڈھانچوں کے مفصل تجزیات پیش کرنے کے علاوہ مثالیں بھی دیتا ہے — مثلاً اپنے باغ میں سیب کے درخت کی مثال۔ یوں مظہریت کسی بھی چیز کی ہستی فرض کیے بغیر ہی اُسے بیان کرنے کا نظام ہے۔ ہسرل کے مطابق مظہریت کا مطمحِ نظر تھیوریز گھڑنا نہیں بلکہ بذاتِ خود اشیا کو بیان کرنا ہے۔

1916ء کے بعد ہسرل نے فریبرگ یونیورسٹی میں پڑھایا۔ مظہریت کو بنیادی طور پر ایک خودی پرستانہ (Solipsistic) طریقہ کار قرار دے کر تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے جو فلسفی کو صرف شخصی مفاہیم تک محدود کر دیتا ہے۔ لہٰذا "Cartesian Meditations" (1931ء) میں ہسرل نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ کس طرح انفرادی آگہی کو دیگر اذہان، معاشرے اور تاریخ کی جانب سمت بند کیا جا سکتا ہے۔

ہسرل کے نظریات نے بعد کے بورژوا فلسفے پر عمیق اثرات ڈالے۔ اُس کی معروضی عینیت کے عناصر نکولائی ہارٹ مان کے نظریۂ ''تنقیدی وجودیات'' اور امریکہ و برطانیہ کے نوحقیقت پسند مکاتب میں جلوہ گر ہوئے۔ اُس کی موضوعی عینیت کافی حد تک جرمن وجودیت کی بنیاد بن گئی جس کے نمائندے ہائیڈیگر اور شیلر تھے۔ سارتر، مارلو پونٹی نے ہسرل کی مظہریت کا ردِعمل جدلیاتی مادیت کے ساتھ دیا۔ کیتھولک فلسفیوں مثلاً ایڈتھ سٹین، وان بریڈا نے مظہریت اور نو ٹامس ازم کا ملاپ کروایا۔ مظہریت کے کھلم کھلا عینیت پسندانہ اور غیر منطقی نتائج نے خود مظہریت پسند مکتبۂ فکر کے اندر بھی اختلاف رائے پیدا کیا۔ اس کے بائیں بازو نے اسے وجودیت پسندی سے محفوظ رکھنے کی خاطر صرف ''منطقی جوہر'' پر زور دیا۔ دوسری طرف تھیوریٹیکل مرکزی دھڑے میں ہسرل بدستور پُراثر حیثیت میں موجود رہا۔

ہنری برگساں

پیدائش: 18 اکتوبر 1859ء عیسوی
وفات: 4 جنوری، 1941 عیسوی
ملک: فرانس
اہم کام: ''تخلیقی ارتقا''

''مردِ عمل بن کر سوچو اور صاحبِ فکر بن کر عمل کرو۔''

برگساں

ہنری برگساں

نوبیل انعام یافتہ فرانسیسی فلسفی ہنری لوئی برگساں وجدانیت (Intuitionism) کا پیروکار تھا۔ اُس نے انسانی زندگی کی روحانی جہت کی بنیاد پر ایک نظریۂ ارتقا پیش کیا جس نے متعدد نکتہ ہائے نظر پر وسیع اثرات مرتب کیے۔ وہ ایک ادبی صاحب طرز تھا اور 1927ء میں نوبیل انصاف برائے ادب کا مستحق قرار پایا۔

برگساں 18 اکتوبر 1859ء کو ایک باصلاحیت موسیقار کے گھر پیرس میں پیدا ہوا۔ اُس کا تعلق ایک امیر پولش یہودی گھرانے سے تھا — گھرانے کا نام Berek-son ہی بگڑ کر برگساں بن گیا۔ اُس کی ماں ایک انگلش یہودی خاندان سے تھی۔ برگساں کی پرورش، تربیت اور دلچسپیاں مخصوص فرانسیسی قسم کی تھیں اور ساری زندگی فرانس (زیادہ تر پیرس) میں ہی مقیم رہا۔ برگساں نے پیرس یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اور 1881ء سے 1898ء تک مختلف سیکنڈری سکولوں میں پڑھاتا رہا۔ آخر کار *Ecole Normale* میں پروفیسر شپ قبول کر لی۔ دو برس بعد وہ *College de France* کی چیئر پر تعینات ہوا۔

دریں اثنا برگساں کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ "Time and Free Will" (1889ء) شائع ہوا اور فلسفیوں میں موضوع بحث بن گیا۔ یہ ذہنی آزادی کے بارے میں اُس کے نظریات پیش کرتا ہے۔ اس کے بعد "Matter and Memory" (1896ء) میں انسانی دماغ کی انتخابیت (Selectivity) پر زور دیا گیا ہے۔ کامیڈی کی مشینی بنیادوں پر ایک مضمون "Laughter" (1900ء) غالباً اُس کی سب سے زیادہ بطور حوالہ استعمال کی گئی تحریر ہے۔ پھر اُس نے "Creative Evolution" (1907ء) میں انسانی وجود کے مسئلے پر تفصیل سے بحث کی اور ذہن کو خالص توانائی (*elan vital*) یا قوتِ حیات کے طور پر تعبیر کیا — یہی قوت تمام نامیاتی ارتقا کی ذمہ دار ہے۔ 1914ء میں برگساں ''فرنچ اکیڈمی'' میں منتخب ہوا۔ 1914ء میں وہ کالج ڈی فرانس سے مستعفی ہو کر بین الاقوامی امور، سیاست، اخلاقی مسائل اور مذہب پر توجہ دینے لگا۔ اُس نے رومن کیتھولک ازم قبول کیا۔ اپنی زندگی کے آخری دو عشروں کے دوران اُس نے "The Two Sources of Morality and Religion" (1932ء) لکھی جس میں اپنے فلسفہ کو عیسائیت کی مطابقت میں پیش کیا۔

برگساں کا شمار ارتقا پسند (Evolutionist) فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ اس فلسفہ کے دیگر حامیوں میں سپنسر، مورگن اور سیموئل الیگزینڈر شامل تھے۔ بلاشبہ ارتقا پسند نظریات اُنیسویں صدی کے فلسفیوں پر حیاتیات کے اثرات کا نتیجہ تھے۔ اس کے علاوہ نفسیات نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ سپنسر کے نظریۂ ارتقا پر نہایت حیرت انگیز تنقید برگساں نے اپنی ''تخلیقی

ارتقاء'' میں پیش کی۔ اُس کے مطابق سپنسر نے ارتقا کے اصل مرکز کو نظر انداز کر کے صرف باہری خول پر توجہ دی۔ برگساں نے تصور ارتقا کی صورت کو قائم رکھتے ہوئے اس کے مشتملات کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ اگر آپ خارجی مشاہدے کا عام نکتۂ نظر چھوڑ کر خود کو حیات کے عین مرکز میں رکھ لیں اور خود کو اُسی کے ساتھ شناخت کریں تو یہ نتیجہ ناگزیر ہے کہ ''تغیر واحد حقیقت ہے۔''

کسی بھی غیر معمولی ارتقا پسند فلسفی کی طرح برگساں بھی اپنے نکتۂ نظر کی حمایت میں جدید حیاتیات اور نفسیات کے حقائق استعمال کرتا ہے۔ لیکن اُس کا نکتۂ نظر انوکھا اور یورپی فکر میں بے مثل ہے۔ ارتقا کو ایک مشینی عمل تصور کیا جاتا ہے جس میں ماحولیات کے لیے نامیاتی جسم کی سازگار حالت بقا کی کسوٹی ہے۔ مشینی علیت نے طبعی سائنس میں تو خود کو منوایا لیکن یہ حیاتیاتی سائنسوں کے مظاہر کی توضیح کے لیے بھی ناکافی ہے۔ برگساں نے مشینی حیاتیات کے اسی طرز عمل کو خالصتاً سائنسی بنیادوں پر چیلنج کیا۔

اپنی ''تخلیقی ارتقاء'' میں وہ نامیاتی حیات کی تمام سطوحات سے اخذ کردہ مثالیں پیش کرتے ہوئے ارتقا پسندوں کی مشینی قسم کی توضیحات کو قطعی غلط ثابت کرتا ہے۔ اس نے کہا کہ اگر مشینی ارتقا کی کسوٹی درست ہوتی تو ارتقائی عمل بہت زمانہ پہلے ہی رک گیا ہوتا۔ ''زندگی سبھی جگہوں پر ہی کیوں جاری وساری رہی؟ ایک ایسی تحریک کیوں موجود ہے جو اسے بڑے سے بڑے خطرات کے ساتھ دوچار کرتے ہوئے اعلیٰ تر فعالیت اور استعداد کے مقصد کی جانب بڑھاتی رہی؟'' یہ تحریک، یہ حیاتی قوائیت برگساں کے مطابق ارتقا کے تمام بوکھلا دینے والے حقائق کی واحد ممکنہ وضاحت ہے۔ فلسفۂ ارتقا میں یہ برگساں کی نمایاں ترین حصہ داری ہے۔ وہ ارتقائی عمل کی گہرائی میں گیا اور وہاں حیاتی قوائیت پائی۔ حیات کو متحرک رکھنے والی اس قوت کی موجودگی میں اتفاق ایک بے معنی محاورہ بن جاتا ہے، اور تغیرات وتبدیلیاں ایک غیر مشکوک مقصدی اہمیت اختیار کر لیتی ہیں۔

برگساں کی نظر میں ارتقا کسی عظیم آرٹسٹ کے کام کی طرح حقیقی معنوں میں تخلیقی ہے۔ فعالیت کی ایک تحریک، ایک خواہش، ایک انجانی ضرورت پیشگی موجود ہے، لیکن خواہش کی تسکین ہو جانے تک ہم اس کی تسکین کر سکنے والی چیز کی نوعیت کے متعلق نہیں جان سکتے۔ عین اُسی طرح جیسے کسی آرٹسٹ کے ہر اگلے سٹروک کا نتیجہ پیشگی نہیں بتایا جا سکتا۔ قوت حیات یا elan vital (جو تخلیقی اُمنگ کے تحت عمل کرتی ہے) نے پہلے ہلے میں جانوروں اور پودوں کو تخلیق کیا۔ پودوں نے بالعموم توانائی کو ذخیرہ کیے رکھا اور بے حرکت رہے جبکہ جانوروں نے توانائی سے کام لیا اور متحرک ہو گئے۔ جانوروں میں فطرت نے دو مختلف روشیں اختیار کیں — ایک حشرات کی جانب جو جبلتی مخلوقات ہیں اور دوسری ریڑھ دار جانوروں کی جانب جن میں ذہانت نے جنم لیا اور درجہ بدرجہ ترقی پائی۔ جبلت اور عقل کے درمیان اینٹی تھیسس برگساں کی فکر میں اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اُس نے جبلت کو ذہانت کی نسبت فطرت سے زیادہ قریب قرار دیا: وہ جبلت جو خود آگاہ، اپنے معروض پر غور وفکر کے قابل بن جائے۔ بہ الفاظ دیگر، وجدان کی صورت میں قلب ماہیت کر جانے والے جبلت ہی ارتقا کی داخلیت کی تفہیم حاصل کرنے کی اہل ہے۔

اس تصورِ وجدان کو سمجھنے کے لیے برگساں کے ایک اور فکری پہلو کو سامنے رکھنا مفید ہے۔ یعنی تخلیقی ارتقا میں مادے کا کردار — تخلیقی ارتقا میں ہمیں ''قوت حیات'' کی زبردست قوت اور مادے کی جانب سے اس کی مدافعت کو بھی مدنظر رکھنا ہوگا۔ قوت کے تحت فروغ پاتی ہوئی زندگی کو اپنے متضاد مادے سے نمٹنا اور اُسے مغلوب کرنا پڑتا ہے۔ قوت حیات تو زندگی کے اختیار میں ہے، لیکن مادہ نہیں۔ زندگی مادے میں جذب ہونے کے ذریعہ اُسے مغلوب کرتی ہے۔ وہ مادے میں داخل ہوتی اور اُسے تھوڑا تھوڑا کر کے اپنی جانب مائل کرتی ہے۔

برگساں نے دکھایا کہ زندگی عمومی صورت اور انفرادی شعور میں بھی ایک ہی جیسے اوصاف کی مالک ہے: بلا رکاوٹ متواتر بہاؤ جو پائیدار ہے، اور جس کا جوہر زماں (Time) ہے۔ زندگی کی دونوں صورتوں کی تہہ میں قوت حیات کی زبردست تحریک کارفرما ہے۔ یہی ''تخلیقی ارتقاء'' انواع کے آغاز اور ترقی کے لیے حتمی ذمہ دار ہے۔ اس عظیم تخلیقی ایڈونچر کے راز کو وجدان کے ذریعہ کھوجا جا سکتا ہے۔ وجدان عام طور پر ہمارے اندر محوِ خواب رہتا ہے جسے جگانے کی ضرورت ہوتی ہے۔

بیسویں صدی کے فلسفیوں، آرٹسٹوں اور اہل قلم نے برگساں کی کتب کے علاوہ متعدد مقالوں اور لیکچرز کا بھی گہرا اثر قبول کیا۔ اگرچہ اُسے اکثر وجدانیت پسند فلسفیانہ مکتبۂ فکر کے ساتھ نتھی کیا جاتا ہے، لیکن وہ بہت اچھوتے اور حقیقی نادر خیالات کا حامل ہے۔

جان ڈیوی

پیدائش: 20 اکتوبر 1859 عیسوی
وفات: یکم جون، 1952 عیسوی
ملک: امریکہ
اہم کام: "Logic: The Theory of Inquiry"

''تعلیم زندگی کے لیے تیاری کرنے کا نام نہیں؛تعلیم بذات خود زندگی ہے۔''

جان ڈیوی

جان ڈیوی

امریکی فلسفی اور ماہر تعلیم جان ڈیوی نتائجیت پسند (Pragmatist) مکتبۂ فکر کے بانیوں میں سے ایک، فنکشنل نفسیات میں پہل کار اور امریکہ میں تعلیم کے لیے ترقی پسند تحریک کا ایک راہنما تھا۔ اُس نے نتائجیت کا شکاگو مکتبۂ فکر قائم کیا۔ اُس کی پیش کردہ نئی نتائجیت "Instrumentalism" یا انسانیت پسند فطرتیت کہلاتی ہے۔

جان ڈیوی برلنگٹن، ورمونٹ کے آرچی بالڈ ڈیوی اور لوسیانا کا بیٹا تھا۔ اُس نے اپنے بھائیوں کے ساتھ برلنگٹن کی ورمونٹ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ زمانہ طالب علمی میں وہ جی ایچ پرکنز کی تعلیمات اور ٹی ایچ ہکسلے کی کتاب "Lessons in Elementary Physiology" کے ذریعہ ارتقا پسند نظریہ سے متعارف ہوا۔ نظریۂ فطری انتخاب نے ڈیوی کی فکر پر نہایت پائیدار اثرات مرتب کیے۔ ورمونٹ یونیورسٹی میں فلسفہ کی رسمی تعلیم نے اُسے زیادہ تر سکاٹش حقیقت پسند مکتبۂ فکر تک ہی محدود رکھا جسے اُس نے جلد ہی مسترد کر دیا۔

1884ء میں جان ہاپکنز یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی ڈگری حاصل کرنے کے بعد ڈیوی مشی گن یونیورسٹی گیا اور وہاں فلسفہ و نفسیات کا انسٹرکٹر تعینات ہوا۔ اُس نے مشی گن میں اپنے آئندہ دس برس کے دوران ہیگل اور برطانوی نو ہیگلیوں کے علاوہ جی سٹینلے ہال اور ولیم جیمز کی بیان کردہ نئی تجرباتی فزیالوجیکل نفسیات کے مطالعہ پر بھی توجہ مرکوز کی۔ اُس نے دیکھا کہ بیش تر مکاتب فکر قدیم روایت کے متعین کردہ خطوط پر چل رہے تھے اور بچگانہ نفسیات کی جدید تحقیقات کو ایڈجسٹ کرنے میں ناکام تھے؛ اُن میں بدلتے ہوئے جمہوری سماجی قاعدے سے نمٹنے کی صلاحیت بھی نہیں تھی۔ ان نقائص کو دور کرنے کے لیے ایک فلسفۂ تعلیم کی جستجو ڈیوی کی توجہ کا مرکز بن گئی اور اُس کی سوچ نئی راہوں پر گامزن ہوئی۔

جان ڈیوی کی فلسفیانہ دلچسپیوں کا محور ''نظریۂ علم'' تھا۔ تاہم، یاد رہے کہ وہ خود اس اصطلاح کو مسترد کرتا اور ''نظریۂ تحقیق'' یا ''تجرباتی منطق'' کو ترجیح دیتا تھا۔ اُس کے خیال میں استدلال پسند اور تجربیت پسند دونوں قسم کے روایتی نظریہ ہائے علم نے سوچ، اقلیم علم اور فکر کو جنم دینے والی دنیائے حقیقت کے درمیان بہت تیکھا امتیاز پیش کیا تھا۔ سوچ کو دنیا سے ماورا تصور کیا جاتا تھا: علمیاتی لحاظ سے صوری آگہی کے معروض کے طور پر، وجودیاتی لحاظ سے ذات کے بے مثل پہلو کے طور پر۔ ڈیکارٹ سے شروع ہونے والی استدلالیت (خلقی خیالات کا مسلک) کے ساتھ لگاؤ نے یہ دوگرفتگی پیدا کی؛ لیکن لاک سے شروع ہونے والے جدید تجربیت پسندوں نے بھی یہی غلطی دہرائی۔ نتیجتاً سامنے آنے والا نکتۂ نظر دنیا کے ساتھ سوچ کی وابستگی کو ایک سرِ نہاں بنا دیتا ہے: اگر سوچ کی اقلیم دنیا سے الگ ہے تو دنیا کے متعلق بیان کے طور پر اس کی درستگی کبھی بھی کیسے قرار دی جا سکتی ہے؟ ڈیوی نے ایک نیا ماڈل بنانے کی ضرورت محسوس کی اور زندگی بھر اُسے بہتر بناتا رہا۔

اپنی ابتدائی تحریروں، مثلاً "Is Logic a Dualistic Sceince"(1890ء) اور "The Present Position of Logical Theory"(1891ء) میں اُس نے ہیگلی عینیت کی بنیاد پر علمیاتی مسائل کا حل پیش کیا: دنیائے حقیقت دنیائے فکر سے الگ نہیں، بلکہ اس کا معروض ہے۔ مگر 1890ء کی دہائی میں وہ آہستہ آہستہ اس نکتۂ نظر کو مسترد کرنے لگا۔ ہیگلی عینیت تجرباتی سائنس (جس کا وہ معترف تھا) کے طریق ہائے کار اور حاصلات سے میل نہیں کھاتی تھی۔ خود ڈیوی نے "Psychology" (1887ء) میں تجرباتی نفسیات اور عینیت میں مصالحت کروانا چاہی لیکن ولیم جیمز کی "Principles of Psychology"(1891ء) نے اس موضوع سے نمٹنے میں عینیت پسندانہ اصولوں کا فرسودہ پن عیاں کر دیا۔ ڈارون کے نظریۂ فطری انتخاب نے بتایا کہ نظریۂ علم کی جانب فطرت پسندانہ اپروچ کیا ہونی چاہیے۔ ڈیوی اس یقین کا حامل بن گیا کہ نظریۂ علم کی جانب ایک فطرت پسندانہ اپروچ کا آغاز عمل کی نشوونما پر ماحولیاتی حالات کے جواب میں اختراعی انسانی ردعمل کے طور پر غور کرنا لازمی ہے۔ اُس نے سوچ کو جنیاتی لحاظ سے دیکھا--- نامیاتی جسم اور ماحول کے درمیان ربط باہم کی پیداوار۔ اُس کے خیال میں علم اس باہمی عمل کی رہنمائی اور کنٹرول میں عملی کردار رکھتا ہے۔ یوں وہ اپنے نئے نکتۂ نظر کو "Instrumentatism" کا نام دیتا ہے۔

ڈیوی نے اس باہم متعامل فطرت پسندی کو واضح انداز میں پہلی مرتبہ اپنے چار مضامین "Studies in Logical Theory" پر لاگو کیا، اور نتائجیت کی جانب میلان دکھایا۔ جان کاری کے عمل ایک تفصیلی جنیاتی تجزیہ "Studies" میں اہم ترین چیز ہے۔ وہ اس عمل کو تین مراحل میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کا آغاز مسئلے کی صورت حال سے ہوتا ہے، ایسی صورتحال جس میں انسانی نامیے کی جانب سے ماحولیات کے جبلتی ردعمل ضروریات وخواہشات کی تسکین کے لیے جاری فعالیت کو برقرار رکھنے کے لیے ناکافی ہوتے ہیں۔ دوسرے مرحلے میں ڈیٹا یا موضوع کی علیحدگی شامل ہے جو صورت حال سے نمٹنے کے لیے قواعد کا تعین کرتا ہے۔ تیسرے، فکری مرحلے میں جان کاری کے ادراکی عناصر (نظریات، مفروضات اور خیالات وغیرہ) مفروضاتی حل کے طور پر لیے جاتے ہیں۔ ڈیوی کے خیال میں جدید ماہرین علمیات نے غلطی یہ کی کہ انہوں نے اس عمل کے تفکرانہ مراحل کو الگ تھلگ کر دیا۔ جان ڈیوی کی نظر میں قابل ترجیح طریقۂ جان کاری ''سائنسی تفتیش'' تھا؛ اُس نے سوچا کہ جدید سائنس کے تجربی طریق ہائے کار سائنسی مسائل کے ساتھ ساتھ سماجی اور اخلاقیاتی مسائل کو سمجھنے کا بھی نہایت کارآمد طریقہ مہیا کرتے تھے۔ اُس نے اساسی انسانی فطرت پر غور وفکر کے ذریعہ قابلِ اخذ متعین اور ناقابل ترمیم اخلاقی قانون کے تصور کو مسترد کیا، کیونکہ اس قسم کا روایتی فلسفیانہ طریقہ نئے تجربی اور سائنسی طریق ہائے کار کے ساتھ میل نہیں کھاتا تھا۔ ان نظریات کی بنا پر ڈیوی نے جمہوریت اور لبرل ازم کے لیے ایک فلسفیانہ میدان تیار کیا۔ اُس نے جمہوریت کو محض ایک طرز حکومت کی بجائے ایک انداز معاشرت کے طور پر بھی دیکھا جو معاشرے کے اراکین کو زیادہ سے زیادہ تجربہ بازی اور ذاتی نشوونما کا موقعہ فراہم کرتا ہے۔ اُس کی نظر میں مثالی معاشرہ وہ ہے جو اپنے اراکین کو تجربے کے ہر دم وسیع ہوتے ہوئے حالات مہیا کرے۔

نفسیات کے میدان میں بھی ڈیوی کی حصہ داری قابل ذکر ہے۔ اُس کے لکھے ہوئے متعدد آرٹیکلز اب نفسیاتی ادب

میں کلاسیکی حیثیت رکھتے اور مصنف کو تاریخ نفسیات میں یقینی مقام دلاتے ہیں۔ اہم ترین مضمون "The Reflex Arc Concept in Psychology" ہے جسے فنکشنل نفسیات کا نقطۂ آغاز مانا جاتا ہے۔

فلسفہ اور نفسیات میں جان ڈیوی کا کام اُس کی مرکزی دلچسپی یعنی تعلیمی اصلاح پر مرکوز تھا۔ تعلیمی کسوٹیاں اور مقاصد پیش کرتے ہوئے اُس نے معاصر نفسیات کی پیش کردہ تفہیم کو بچوں پر لاگو کیا۔ وہ سوچ اور تحصیل علم کو جان کاری کے ایک عمل کے طور پر دیکھتا ہے جس کا آغاز شک یا غیر قطعیت سے ہوتا ہے اور جسے مسائل حل کرنے کی خواہش مہمیز دیتی ہے۔ چنانچہ تعلیم کا آغاز تجربے کے ساتھ ہونا چاہیے۔ اس موضوع پر اُس کی تحریریں "The School& Society"(1899ء) اور "The Child and Curriculum"(1902ء) جدید فلسفۂ تعلیم کا بنیادی مسلک بن گئیں۔ اُس کے مطابق بچے کی دلچسپیوں کو تعلیمی عمل کی بنیاد ہونا چاہیے؛ کہ اُستاد اپنے شاگردوں کا رہنما اور ساتھی کارکن بنے نہ کہ سبق پڑھانے والا؛ اور یہ کہ سکول کا مقصد بچے کی ہستی کے تمام پہلوؤں کی نشوونما ہونا چاہیے۔

جان ڈیوی نے اپنی تعلیمی تھیوریز کو آزمانے اور تجربے کی کسوٹی پر پرکھنے کے لیے دو ادارے قائم کیے جن میں سے ایک شکاگو یونیورسٹی کا ایک پورا شعبہ تھا۔ اس کے تعلیمی نظریات اور تجاویز نے امریکہ میں تھیوری اور عملی اقدامات کو بہت متاثر کیا۔ تعلیم میں ''ترقی پسند تحریک'' نے اُس کے بہت سے خیالات اپنائے۔ اُس کی زندگی کے آخری دو عشروں کے دوران اُس کا فلسفۂ تعلیم متعدد حملوں کا ہدف بنا۔ مگر تعلیم وفلسفہ کے متعدد شعبوں میں اُس کا اثر واضح اور قابل محسوس ہے۔

سوامی وِویکانند

پیدائش:	12 جنوری 1863 عیسوی
وفات:	1902 عیسوی
ملک:	ہندوستان
اہم کام:	''مجموعۂ تصانیف''

''صداقت کو ایک ہزار طریقوں سے بیان کیا جا سکتا ہے، اور ان میں سے ہر طریقہ درست ہو سکتا ہے۔''

وویکانند

سوامی وِویکانند

ہندوستانی عینیت پسند فلسفی وِویکانند کا اصل نام نریندر ناتھ دت تھا۔ وہ 12 جنوری 1863ء کو کلکتہ میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ کلکتہ ہائی کورٹ کا ایک کامیاب وکیل تھا۔ وِویکانند 1878ء اور 1884ء کے درمیان کلکتہ یونیورسٹی میں پڑھتا رہا۔ اس دوران سماجی اصلاح میں دلچسپی کے باعث وہ نسبتاً آزادی پسند اصلاحی تنظیم ''برہمو سماج'' کا رُکن بن گیا، مگر یہ تحریک اُس کی عمیق روحانی ضروریات کی تسکین نہ کر پائی۔ اس تسکین کی جستجو میں وہ 1881ء میں عظیم ہندو رِشی راما کرشنا کے پاس پہنچا جس نے فوراً ہی نوجوان کے جوہر کو شناخت کر لیا۔ وِویکانند نے راما کرشنا کے روحانی جینیس کو تسلیم کیا مگر اُسے سماجی مسائل میں زیادہ دلچسپی کا حامل نہ پایا۔ بہر حال وہ اُسی کے پاس شدید روحانی مشقیں کرتا رہا۔ 1886ء میں راما کرشنا کی وفات پر دیگر شاگردوں کا رہنما متعین ہونے پر وویکانند نے کچھ برس تک کام کیا لیکن عقیدے میں ایک بحران کے باعث 1890ء میں اُن سے الگ ہو گیا۔ اس کے بعد ہندوستان بھر کی سیاحت کے دوران اُس نے اپنا فلسفیانہ اور مذہبی نکتۂ نظر وضع کیا جس کی بنیاد شنکر کے ادویت ویدانت پر تھی اور جو بدھ مت اور راما کرشنا کے عقائد کا ملغوبہ تھا۔ یہی نکتۂ نظر لے کر وہ 1893ء میں شگاگو گیا۔ سوانح نگاروں نے لکھا کہ وویکانند پر جان سٹوارٹ مل کی "Three Essays on Religion" کا بہت گہرا اثر پڑا۔ اُس نے ڈیکارٹ، سپینوزا، ہیوم، کانٹ، فشٹے، ہیگل، شوپنہاور، کونت اور ڈارون کی تحریروں کا مطالعہ کیا تھا۔ 1884ء میں اپنے خاندان کی مالی تباہی نے اُسے عملی زندگی کی سختیوں اور انسانیت کے دکھوں سے بھی متعارف کروا دیا۔ ایک سوانح نگار نے تو یہاں تک لکھ دیا کہ وہ ایک انقلابی پارٹی بنانا چاہتا تھا۔ اُس نے یورپ کے سماجی حالات کی ترقی کا بغور مشاہدہ کیا، کچھ انقلابیوں سے واقفیت پیدا کی اور اُن کی تحریروں کو پڑھا۔ مغرب میں جھوٹی بورژوا جمہوریت پر تنقید کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے: ''اہلِ زر نے حکومت کو اپنے انگوٹھے تلے دبا رکھا ہے، وہ عوام کا خون نچوڑ رہے ہیں اور اُنہیں غیر ملکی سرزمینوں پر لڑنے کے لیے سپاہی بنا کر بھیج رہے ہیں تا کہ اُن کے تابوتوں میں سونا بھر کر واپس آئے۔''

کالونیائی اور جاگیردارانہ تشدد کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے وویکانند نے ہندوستان کی تاریخی تقدیر کو بھی کھوجا — کہ اُسے کس طرح ایک امیر، طاقت ور اور آزاد ریاست بنایا جا سکتا ہے۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ کسان عوام ہی ہندوستان کے مستقبل کے اصل معمار ہیں۔ اُس کا نظریۂ دنیا اپنے عہد کی ہندوستانی بورژوا آئیڈیالوجی والی طاقت اور کمزوری، پیچیدگی اور تضادات کا عکاس ہے۔ وہ عوام کا ہمدرد ہونے کے باوجود ان کی حقیقی دلچسپیوں کو سمجھنے میں ناکام رہا؛ وہ عوام سے قربت کا خواہشمند مگر اُن سے خوف زدہ بھی ہے؛ وہ اپنے ملک کو انگریزوں سے آزادی دلانا چاہتا تھا مگر اُن کو اچھا بھی سمجھتا

رہا۔ اُس کے ہاں عینیت اور مابعد الطبیعات مادیت اور جدلیات کے عناصر کے ساتھ مدغم ہے۔ وہ عمیق مذہبی جذبہ رکھنے کے باوجود ملحدانہ بول بولتا رہا۔

وویکانند نے فلسفۂ ویدانت کو ایک نئے ہندوستان کی تعمیر کے لیے جدوجہد کی نظریاتی بنیاد بنانے کا سوچا۔ اُس نے لکھا کہ ویدانت ایک قسم کا فلسفیانہ الجبرا ہے، کیونکہ کافی حد تک ہندوستان کے سبھی فلسفیانہ رجحانات کا احاطہ کرتا ہے۔ وویکانند نے ویدانت کے سب سے قابل قدر اور ترقی پسندانہ عناصر کھوجنے کی کوشش کی اور ایک نیا ویدانت وضع کیا۔ وہ تمام ویدانتی مکاتب فکر کو دو بڑے گروپس یعنی دویت اور ادویت (ثنائی اور غیر ثنائی) میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلے گروپ کا نمائندہ رامانج اور دوسرے کا شنکراچاریہ ہے۔

وویکانند دنیا کے تمام فلسفیوں کو مادیت اور عینیت پسندوں کے دھڑے میں رکھنے پر یقین رکھتا تھا---اس بنیاد پر کہ وہ اولین سرچشمے کو بے معنی مانتے ہیں یا نہیں، کیونکہ مادہ اور روح دونوں ہی اس دنیا کے مظاہر ہیں۔ مادہ اور روح دونوں فطرت (مادہ) ہیں، بس اول الذکر کثیف اور موخر الذکر لطیف ہے۔ ''ایک گروہ کے مطابق شعور مادے کی پیداوار ہے، اور دوسرے گروہ کے مطابق شعور نے مادہ تخلیق کیا۔ یہ دونوں ہی بیانات غلط ہیں۔ شعور اور مادہ ہم وجود ہیں۔ یہ دونوں اصل میں ایک تیسری چیز (برہمن۔آتما) کی پیداوار ہیں۔'' وویکانند کے خیال میں خارجی اور داخلی فطرتیں دو مختلف چیزیں نہیں۔ فطرت تمام مظاہر کا مجموعہ ہے۔ جو کچھ بھی موجود ہے اور حرکت کرتا ہے وہ فطرت ہے۔ اسی طرح مادے اور ذہن میں بھی کوئی فرق نہیں۔ مادہ مختلف احساسات کی صورت میں ذہن پر متواتر اثر انداز ہوتا ہے، اور یہ احساسات قوت، کے سوا کچھ نہیں۔ خارجی چیزوں کی قوت احساسات، ادراکات اور تصورات کو تحریک دلاتی ہے۔ اس خارجی قوت کا ردعمل دینے کا ارادہ ''سوچ'' ہے۔ مادہ اور ذہن محض قوتیں ہیں۔ ''اور اگر آپ تجزیہ کریں تو اُن کی مشترکہ اساس کو شناخت کر سکتے ہیں۔''

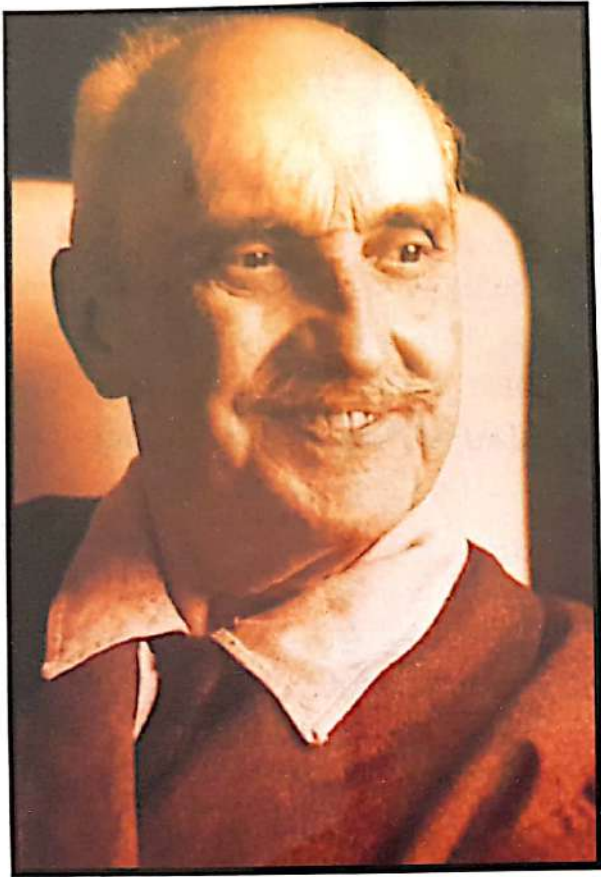
ایک مثال کے ذریعہ وویکانند نے اپنے نکتۂ نظر کو واضح کیا: اگر میں دس روز تک کچھ نہ کھاؤں تو سوچ نہیں سکتا۔ میں بہت کمزور ہو جاتا اور شاید اپنا نام تک بھول جاتا ہوں۔ تب میں روٹی کھاتا اور کچھ دیر بعد سوچنے کے قابل ہو جاتا ہوں۔ روٹی میرا ذہن بن جاتی ہے۔ اس طرح ذہن اپنے ارتعاشات کی شرح گھٹانے اور جسم میں اُسے آشکار کرنے کے ذریعہ مادہ بن جاتا ہے۔''

یوں وہ اس غلط نتیجے پر پہنچا کہ مادیت اور عینیت کے درمیان تمام جھگڑا اصل میں ''غیر درست استدلال'' کا پیدا کردہ ہے کیونکہ ''اُن دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں۔'' اُنیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل کے بہت سے فلسفیوں کی طرح وویکانند بھی مادیت اور عینیت سے بالاتر ایک تیسری فلسفیانہ جہت تلاش کرنے کی کوشش میں تھا۔ وہ ویدانت ازم کی تاریخ میں غالباً پہلا ایسا فلسفی تھا جس نے دنیا کی حقیقت کا کھلم کھلا اور قطعی انداز میں دفاع کیا۔ اُس نے لکھا: ''تمام مذاہب تعلیم دیتے ہیں کہ یہ دنیا غیر حقیقی ہے۔ اس دنیا سے ماورا کچھ حقیقی موجود ہے۔ یہی اصل مسئلہ ہے— اگر یہ دنیا اگلی دنیا کے حصول کا ذریعہ ہے تو پھر یہ غیر حقیقی کیسے ہوگئی؟ — یہ دنیا ایک عظیم جمنازیم ہے۔ ذہن اور سوچ کو

سب کچھ ماننا ایک اعلیٰ تر مادیت ہے۔ میں ایک خاص مفہوم میں مادیت پسند ہوں کیونکہ میں صرف واحد ہستی کو مانتا ہوں۔ مادیت پسند بھی آپ کو یہی منوانا چاہتا ہے۔ بس وہ اس واحد کو مادہ کہتا ہے اور میں اسے خدا کہتا ہوں۔ مادیت پسند کے خیال میں تمام اُمید اور مذہب اور سب کچھ اس مادے میں سے نکلا۔ میرے خیال میں اس سب کا ماخذ برہمن ہے۔'' یوں ہم دیکھتے ہیں کہ دویت (ثنائیت پسند) وویکانند کا اصل بنیادی فلسفیانہ نکتۂ نظر معروضی عینیت (Objective Idealism) والا ہے۔

وویکانند کے فلسفیانہ اور سماجیاتی نظریات کو مختصراً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے: وہ معروضی عینیت پسند ویدانت فلسفہ کا مبلغ تھا، لیکن اُس نے ویدانت کو ایک نئی اور برتر سطح پر پہنچاتے ہوئے مادیت کی جانب جھکاؤ اختیار کیا۔ اُس نے سرمایہ داری نظام کو مسترد کیا۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ ہندوستان سوشلسٹ بن جائے گا، لیکن اُس کا سوشلزم پیٹی بورژوا اور یوٹوپیائی قسم کا تھا۔ مارکس اور اینگلس کے الفاظ میں: ''سوشلزم کی یہ صورت اپنے اثباتی مقاصد میں یا تو پیداوار اور تبادلے کے پرانے وسیلوں کو اور اُن کے ساتھ ملکیت کے پرانے رشتوں اور پرانے سماج کو بحال کرنے کی خواہاں ہے یا پھر پیداوار اور تبادلے کے جدید وسیلوں کو ملکیت کے پرانے رشتوں کی حد بندی کے اندر بند رکھنا چاہتی ہے، حالانکہ انہی وسیلوں کے دباؤ سے وہ رشتے دھماکے کے ساتھ ٹوٹے تھے، اور یہ ناگزیر تھا۔''

وویکانند نے واشگاف انداز میں آزادی کے لیے جدوجہد کی حمایت کی۔ نہرو کے بقول وہ ہندوستان کی جدید قومی تحریک کے عظیم بانیوں میں سے ایک تھا۔ بعد میں جدوجہد آزادی کے میدان میں اُترنے والے متعدد رہنماؤں نے اُسی سے تحریک پائی۔

اُنیسویں صدی کے اواخر میں اُبھرتی ہوئی قومی بورژوازی کی ترقی پسند شخصیات (وِویکانند، دیانند سرسوتی، سید احمد خان وغیرہ) نے اپنی اپنی مذہبی روایات اور جدید سائنس اور مغربی جمہوریت کو استعمال میں لانے کے ذریعہ مسائل کا حل ڈھونڈنا چاہا۔ مصلحین نے اپنے مذہبی صحائف کی نئی تفسیریں پیش کیں اور ایسے سماجی، سیاسی خیالات کا دفاع کیا جو بنیادی طور پر بورژوا تھے۔ یوں وہ سب مذہبی عینیت پسندانہ فلسفے کو فروغ دینے کا باعث بنے۔ وِویکانند بھی انہی میں سے ایک ہے، لیکن ایک عمیق النظر فلسفی کی حیثیت سے۔

جارج سانتیانا

پیدائش: 16 دسمبر، 1863 عیسوی

وفات: 28 ستمبر، 1952 عیسوی

ملک: سپین/امریکہ

اہم کام: ''حیاتِ استدلال''

''اپنا فطری فریضہ ادا کرنے والے شخص کے لیے موت محض نیند جیسی فطری چیز ہوتی ہے۔''

سانتیانا

جارج سانتیانا

امریکی فلسفی، شاعر، ناول نگار اور انسانیت پسند سانتیانا جارج کا اصل نام جورجے آگسٹن Ruiz تھا۔ اُس نے جمالیاتی، قیاسی فلسفہ اور ادبی تنقید میں اہم حصہ داریاں کیں۔ وہ 16 دسمبر 1863ء کو میڈرڈ میں ہسپانوی والدین کے گھر پیدا ہوا اور 1872ء میں اپنے باپ کے ہمراہ بوسٹن چلا آیا۔ اُس نے ہارورڈ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ گریجوایشن کے بعد جرمنی اور انگلینڈ میں سلسلۂ تعلیم جاری رکھا، 1889ء میں واپس آ کر ہارورڈ کی فیکلٹی میں شامل ہو گیا۔ اُس کی پہلی کتاب سانیٹس اور دیگر نظموں کا مجموعہ تھا (1894ء)۔ وہ 1912ء سے 1917ء تک ہارورڈ میں فلسفے کا پروفیسر رہا اور پھر آکسفورڈ، انگلینڈ چلا گیا۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد روم میں گھر بنالیا، مگر ساری عمر سپین کی شہریت نہ چھوڑی۔

ہارورڈ میں قیام کے دوران ہی سانتیانا نے فلسفیانہ تحریریں لکھنا شروع کیں۔ "The Sense of Beauty" (1896ء) جمالیات میں ایک اہم حصہ داری تھی۔ اُس نے اپنا اخلاقی فلسفہ پہلے اہم کام ''حیات استدلال'' (The Life of Reason) میں باقاعدہ صورت میں پیش کیا جو سائنس، آرٹ اور مذہب کو فطرت پسندانہ بنیادوں پر متحد کرنے کی ایک کوشش تھی۔ ہارورڈ میں اپنے ساتھیوں کے فلسفیانہ خیالات کے بارے میں اُس کی آرا "Character and Opinion in United States" (1920ء) میں شائع ہوئیں جو امریکی فکر پر ایک درشت تنقید ہے۔ تنقیدی حقیقت پسند مکتبۂ فکر کے ایک سرکردہ رکن کی حیثیت میں اُس نے کہا کہ حقیقت شعور سے ماورا ہے اور اُسے صرف حیاتی شعوری ڈیٹا سے استنباط کے ذریعہ جانا جا سکتا ہے۔

سانتیانا نے "Scepticism and Animal Faith" (1923ء) اور "Realms of Being" میں حقیقت اور شعور کے ساتھ اس کے تعلق کی ایک پیچیدہ تھیوری پیش کی۔

ہیوم، وِٹگنسٹین اور سٹراسن کی طرح سانتیانا بھی کہتا ہے کہ کچھ مخصوص ناگزیر اعتقادات موجود ہیں؛ فطرت اور ہماری انفرادی فزیکل تاریخ کے ہوتے ہوئے اُن سے مفر ممکن نہیں۔ وِٹگنسٹین کی طرح اُس کا کہنا تھا کہ یہ اعتقادات مختلف اور متنوع ہیں۔ ماحول اور سائیکی کا باہمی ربط و ردعمل ان کا تعین کرتا ہے، یعنی ہمارے فطری حالات اور موروثی، طبعی (جانور والی) تنظیم کے درمیان۔ مثلاً اب ہم خارجی معروضات اور استخراجی استدلال کی عمومی معتبریت پر یقین رکھتے ہیں۔ یہ یقین طبعی تاریخ اور ہماری دنیا کے اور ہمارے فطری حالات کا نتیجہ ہے۔ چونکہ یہ ایقانات ہماری طبعی تواریخ کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں، اس لیے اگر ہماری تاریخ مختلف ہوتی ہے تو ہمارے فطری اعتقادات بھی مختلف ہوتے۔

ماحول وِجدان کے مواقع کا تعین کرتا ہے، اور سائیکی (جانور کی موروثی تنظیم) اُن کی صورت کا تعین کرتی ہے، اور کرۂ

ارض پر زندگی کے قدیم حالات نے بلاشبہ تعین کیا کہ کونسی سائیکیز (Psyches) کو ابھرنا اور فروغ پانا ہے۔ اور غالباً وجدان کی متعدد صورتیں (جن کا انسان تصور بھی نہیں کر سکتا) دیگر جانور اذہان کے لیے فطرت کے تال میل اور حقائق کا اظہار کرتی ہیں۔

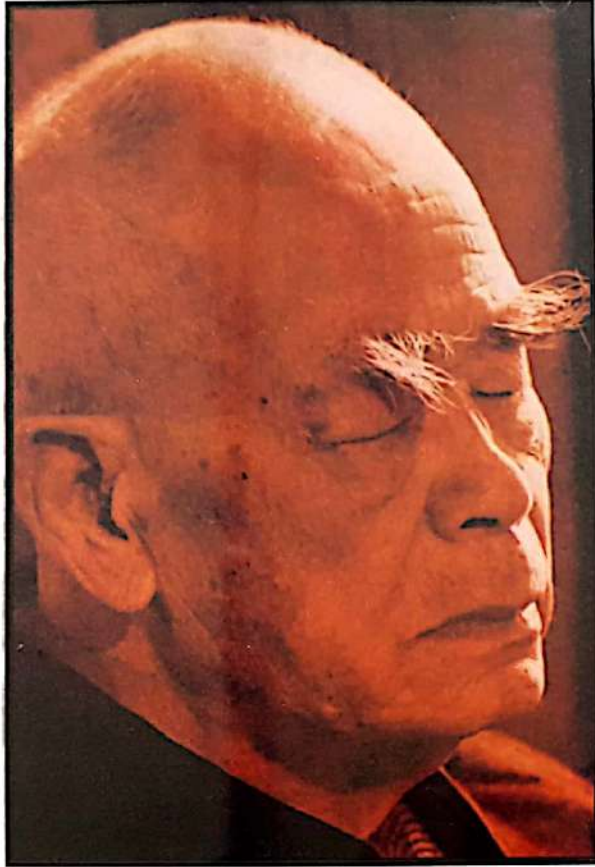
سانتیانا نتائجی فطرت پسندی (Pragmatic Naturalism) سے کام لیتے ہوئے امریکی اور انگلش دونوں فلسفوں میں غالب ڈھانچوں کو چیلنج کرتا ہے۔ وہ یقین رکھتا تھا کہ فلسفیانہ اصطلاحات کی تاریخی جڑیں ہونی چاہئیں۔ اُس نے انسانی علم کے اساسی اوصاف کے لیے کلاسیکی اصطلاحات استعمال کیں: مادہ، جوہر، روح اور سچائی۔ یہ اصطلاحات متعدد فلسفیانہ روایات میں مرکزی حیثیت کی حامل ہونے کے باوجود وہ اپنے کام کو اُن سب کی تالیف نو کے طور پر دیکھتا ہے۔

سانتیانا کی فطرت پسندی میں دنیا کے تمام واقعات کے ماخذ عارضی، ناگہانی اور متلون ہیں۔ مادہ (چاہے اِسے کوئی بھی نام دیا جائے) ہستی کا سرچشمہ ہے۔ ''یہ اکثر تکلیف دہ اور باعث فساد ہے۔'' چنانچہ کوئی کٹر اخلاقیات پسند اسے شر سمجھتا ہے، لیکن سانتیانا کے مطابق اگر آپ ایک وسیع تر نکتۂ نظر اختیار کریں تو ''مادہ خیر لگے گا — کیونکہ یہ ہستی کا سرچشمہ ہے۔'' مادہ اپنے آپ میں نہ خیر ہے اور نہ شر، بلکہ یہ حیوانی زندگی کے مخصوص مفادات کی عینک لگا کر دیکھے جانے پر ایسا نظر آسکتا ہے۔ مخفی حیوانی مفادات مادے کو ناقابل تفہیم بنا دیتے ہیں۔

تصورات اور مفاہیم کے لیے سانتیانا نے ''جوہر'' (Essence) کی اصطلاح استعمال کی۔ وہ ارسطو کے نظریۂ جوہر پر انحصار کرتا لیکن معلولات (Effects) پیدا کرنے کی تمام استعدادوں کو منفی کر دیتا ہے۔ جوہر ایک ہمہ گیر اصول، ایک معروضِ فکر ہے، نہ کہ ایک مادی قوت۔ تاہم، کسی جوہر کا شعور سائیکی اور مادی ماحول کے باہمی ردعمل سے پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا مادہ بدستور ہستی کا ماخذ اور فعالیت کا میدان ہے، اور تمام ممکن سوچ اقلیم جوہر میں شامل ہے۔ اگر کوئی غیر جانبدار مبصر سچائی کا تجزیہ کر سکے تو یہ اُن تمام جواہر پر مشتمل ہے جو فطری دنیا اور اس کے اندر کی تمام سرگرمیوں کا وصف ہیں۔ چونکہ تمام جان دار فطری دلچسپیاں اور ترجیحات رکھتے ہیں، اس لیے سچائی کا کوئی ایسا علم موجود نہیں ہو سکتا۔ تمام باشعور ہستیوں کو سچائی کے متعلق اپنے عقیدے کا تجزیہ زندگی کو قائم رکھنے اور مسرت ممکن بنانے والی سرگرمیوں کی بنیاد پر کرنا پڑتا ہے۔

المختصر، سانتیانا کے مطابق جوہروں، (یعنی معروضات کی علامات کے طور پر ادراک میں اُبھرنے والی چیزوں کی حقیقی یا ممکنہ صفات) کی تفہیم حاصل کی جا سکتی ہے۔ ''جواہر'' کے متعلق اپنے نکتۂ نظر میں وہ افلاطون اور ہسرل کے کافی قریب ہے۔ اُس نے شعور کو ایک ثانوی مظہر (Epiphenomenon) قرار دیا: شعور حقیقت کا عکس نہیں بلکہ کم و بیش باوقعت شاعری ہے۔ جمالیات میں وہ خوبصورت کو ''مسرت کی معروضیت'' کے طور پر بیان کرتا ہے۔ اخلاقیات میں اُس نے ''فرار پسندی'' (Esca pism) کی حمایت کی: روح کو جسم، دنیا اور علم سے نجات دلانے میں مسرت تلاش کرنی چاہیے۔ سوشیالوجی میں سانتیانا نے ایک تھیوری پیش کی جو معاشرے کی ترقی کو خود حفاظتی جبلت اور مادی مفادات وغیرہ کے لیے جدوجہد کے ذریعہ بیان کرتی ہے۔ سیاسیات میں وہ ایسا اینٹی ڈیموکریٹ (جمہوریت مخالف) تھا جس نے

اشرافیہ کے اقتدار کی حمایت کی۔ وہ دینیاتی عقائد کو مسترد کرتے ہوئے تسلیم شدہ مذہب کو سماجی طرز عمل کی شاعری کے طور پر قبول کرتا ہے۔

امریکی فکر پر سانتیانا کا اثر بہت وسیع تھا، البتہ اُس نے کسی فلسفیانہ مکتبۂ فکر کی طرح نہ ڈالی۔ نتائجیت پر اُس کی تیز مگر ہمدردانہ تنقید نے امریکی فلسفی جان ڈیوی اور دیگر کو اپنی اصلاح اور بہتری کی تحریک دلائی۔ اُس نے غیر جانب دار معروضیت اور جمالیاتی غور و فکر کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے نتائجیت کو ایک زیادہ رقیق اور جامع فلسفہ بنا دیا۔ سانتیانا نے جمالیاتی حساسیت کو منطقی سوچ کے ساتھ رچا کر امریکہ فلسفیانہ فکر کو ایک ادبی اور انسانیت پسندانہ نہج پر ڈالا۔

سوزوکی تیتارو

پیدائش: 28 اکتوبر، 1870 عیسوی

وفات: 12 جولائی، 1966 عیسوی

ملک: جاپان

اہم کام: ''زین بدھ مت پر مضامین''

''اس بات سے کون انکار کرے گا کہ چائے کا ایک گھونٹ بھرنے پر میں ساری کائنات کو اپنے اندر لیجا رہا ہوتا ہوں۔''

تیتارو

سوزوکی تیتارو

جاپانی محقق اور فلسفی جس نے مغربی دنیا کو زین بدھ مت سے متعارف کروایا۔ سوزوکی تیتارو 1870ء میں جاپان کے شہر کانازاوا میں پیدا ہوا۔ اگرچہ اُس کا خاندانی پیشہ طب تھا، لیکن والدین بدھ مت سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔ وہ 1890ء میں ٹوکیو گیا اور یونیورسٹی میں داخلہ لیا، لیکن اپنا زیادہ تر وقت کاماکورا میں زین کا مطالعہ کرنے میں ہی صرف کیا۔ اس دور میں بدھ مت کے امریکی سکالر ڈاکٹر پال کیرس نے اُسے امریکہ آنے اور مغربی دنیا کے لیے بودھی کتب کے تراجم اور ایڈیٹنگ میں مدد کرنے کو کہا۔ اس دعوت کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سوزوکی نے اپنی تمام تر قوت زین تیکنیکوں کے ذریعہ بصیرت حاصل کرنے کی کوشش میں لگادی۔ سوزوکی نے اپنی سوانح عمری میں وجدان یا نروان کے تجربے کو یوں بیان کیا: ''مجھے یاد ہے کہ میں خانقاہ سے اپنی رہائش گاہ کی طرف آ رہا تھا اور راستے میں درخت چاندنی میں نہائے ہوئے تھے۔ وہ شفاف نظر آتے تھے، اور میں بھی شفاف تھا۔'' جب اُس نے زین کے بارے میں لکھنے کے لیے قلم اُٹھایا تو یہ ذاتی تجربہ بھی معاون ثابت ہوا۔

سوزوکی تیتارو 1897ء میں امریکہ گیا اور گیارہ برس وہیں گزارے۔ اُس نے ان گیارہ میں سے دس برس تک اوپن کورٹ پبلشنگ ہاؤس کے ساتھ کام کیا۔ اس عرصے نے نہ صرف اُس کی دانشورانہ بنیادیں قائم کیں، بلکہ انگلش زبان میں بھی مہارت حاصل ہوئی۔ اُس کے زیادہ تر تراجم بھی اسی دور کے ہیں۔ وہ 1908ء میں امریکہ سے واپس آیا اور تقریباً ایک برس تک یورپ میں سیاحت کرتا رہا (سویڈنبورگ کی "Heaven and Hell" کا جاپانی زبان میں ترجمہ بھی کیا)۔ اپریل 1909ء میں واپس جاپان پہنچنے پر اُس نے اپنا سب سے بڑا کام شروع کرنے کا سوچا: اہلِ مغرب کو زین کی روحانی قابلیتوں سے روشناس کروانا۔ مشرق اور مغرب کے کارناموں کو سمجھنے کی بے مثال مراعات کی وجہ سے سوزوکی کو یقین تھا کہ مشرق اور مغرب دونوں ہی ایک دوسرے کو بہت کچھ دے سکتے ہیں۔ اُس کے خیال میں مغرب ٹیکنالوجی اور دیگر کئی شعبوں میں اعلیٰ مہارت حاصل کرنے کے باوجود روحانی ترقی کے مخصوص دائروں میں داخل نہیں ہو سکا تھا، جبکہ مشرق نے یہ کامیابی حاصل کر لی تھی۔ وہ کہتا ہے: ''ٹیکنالوجی اور سائنس عالی شان ہیں، لیکن وہ فرد کی اہمیت سے بے نیازی کا رجحان پیدا کرتی ہیں۔ مغرب میں انفرادیت کی گفتگو بہت زیادہ ہوتی ہیں، لیکن درحقیقت وہاں یہ صرف قانونی یا سیاسی مفہوم میں ہی قابلِ قدر ہے--- انڈسٹریلائزیشن یا مشینی ترقی کے ساتھ انسان بطور جنس استعمال ہونے لگا ہے، اور نتیجتاً نوعِ انسانی کی تخلیقیت تباہ ہوگئی ہے۔ حقیقی انفرادیت اور انسانی تخلیقیت پر زور دینے کے لیے میں زین کے متعلق زیادہ سے زیادہ لکھنا ضروری سمجھتا ہوں۔''

سوزوکی 1909-21ء کے دوران جاپان میں انگلش پڑھاتا، لکھتا، تراجم کرتا رہا۔ 1921ء میں وہ اوٹانی یونیورسٹی میں بودھی فلسفہ کا پروفیسر تعینات ہوا۔ اسی سال متاثر کن جرنل "The Eastern Buddhist" کی اشاعت شروع ہوئی جسے سوزوکی اور اُس کی بیوی نے مل کر ایڈٹ کیا۔ اُس کی زندگی کے آئندہ تمام برس تحقیق و تصنیف اور لیکچر ٹورز کرتے ہوئے گزرے۔ 1953ء میں کارل گستاو ینگ اُس سے ملا اور متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔

سوزوکی کا سب سے بڑا کارنامہ مغرب کو زین کے Rinzai مکتبۂ فکر سے متعارف کروانا ہے۔ وہ اس تھیسس کو اپنے اساسی مابعدالطبیعاتی اعتقاد کے طور پر قبول کرتا ہے کہ being-as-is یا حقیقت غیر ثنائی (ادویت) ہے — یہ ایک ممیز وحدت ہے۔ عقل کی جانب سے تجربے پر لاگو کردہ تمام تفریقات جھوٹی ہیں۔ Being-as-is نہ عارضی اور نہ مکانی ہے اور قطعی کوئی تفریق نہیں رکھتا، حتیٰ کہ ذات اور لاذات کے درمیان بھی نہیں۔ حقیقت کا ادراک ممکن ہے، اور یہ ادراک Satori (وجدان، بصیرت، نروان) ہے۔ وجدان حاصل کرنے کے لیے محض اس پر مراقبہ کرنا، کتابوں میں یا گرو سے اس کا مطالعہ کرنا کافی نہیں، البتہ گرو اس کے حصول میں مدد دے سکتا ہے؛ وجدان ناقابل بیان ہے اور اس کا صرف بلاواسطہ تجربہ ہی ممکن ہے۔

سوزوکی کی نظر میں نروان کے آٹھ اہم خواص ہیں:

1- غیر استدلالیت — نروان استدلالیت کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسے بیان کرنے کی ہر کوشش کے نتیجے میں یہ مسخ ہو جاتا ہے۔

2- عقلی وصف — نروان فانی پن یا لاشیئیت نہیں بلکہ ایک کامل اور بھرپور قسم کا تجربہ اور علم ہے۔ نروان ''دھیان'' سے مختلف ہے۔ دھیان ایک ذہنی حالت ہے جس میں ذہن ہر سوچ سے پاک اور مکمل طور پر شانت ہوتا ہے۔

3- قطعیت — منطق کے ذریعہ نروان کو مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک تجزیہ ہے جو شعور کی گہرائیوں میں رچ بس جاتا ہے۔

4- توثیق — نروان میں ہر موجود چیز کی توثیق اور اثبات شامل ہے۔

5- احساسِ ماورائیت — حقیقت غیر ثنائی ہے۔ وجدان میں ذات اپنے عام مفہوم میں ختم ہو جاتی ہے۔

6- غیر شخصی ڈھنگ — عیسائی صوفیا نے اپنا باطنی تجربہ بیان کرتے وقت عموماً ایسی لفاظی استعمال کی جو اُن کے تجربات کی شخصی، حتیٰ کہ جنسیاتی نوعیت پر دلیل ہے؛ مثلاً روحانی شادی، آتش محبت، یسوع مسیح کی دلہن۔ نروان میں ایسا کوئی احساس نہیں، اور یہ قطعی غیر شخصی ہے۔

7- رفعت کا احساس — ہماری تمام شعوری سرگرمیاں محدود اور منحصر ہیں۔ نروان میں یہ حدود اور انحصاریت ختم ہو جاتی ہیں۔ نتیجتاً رفعت کا احساس ملتا ہے۔

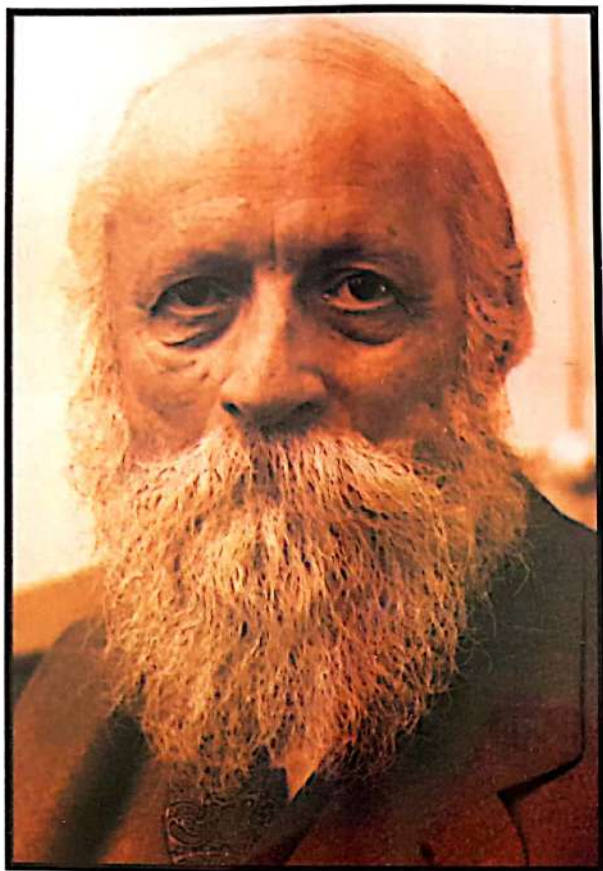
8- لمحاتی پن — نروان ایک دم ہمارے اوپر وارد ہوتا اور لمحہ بھر ہی رہتا ہے۔ اگر تجربہ عارضی اور لمحاتی نہ ہو تو

یہ نروان ہی نہیں۔

آخری نکتہ خصوصی اہمیت کا حامل اور زین مابعدالطبیعات کا نتیجہ ہے۔ چونکہ حقیقت ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے، لہٰذا اس کا غیر متغیر ہونا لازمی ہے: اگر یہ قابل تبدیلی و تغیر ہوتی تو اسے تصورات میں بیان کرنا ممکن ہوتا۔ تب یہ غیر ثنائی نہ ہو سکتی۔

نروان کا حصول Rinzai زین کا مقصد ہے۔ اس مقصد کو پانے کے لیے وضع کیا گیا طریقہ Koan مشق ہے۔ ذہن کا تصوراتی اور متعصبانہ سوچ میں روایتی طریقے سے کام کرنا نروان کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ Koan مشقوں کا مقصد اسی قسم کی ذہنی سرگرمی کو روکنا ہے۔

اگرچہ سوزوکی کا زیادہ تر دانشورانہ کام زین سے منسلک ہے، لیکن یہ صرف اُسی تک محدود نہیں۔ اُسے محض ایک زین محقق سمجھنا زیادتی ہوگی۔ اُس نے اپنی ایک کتاب "Mysticism, Christian and Buddhist" (1957ء) میں میسٹر ایکہارٹ کے تصوف کا جاپانی تصوف کے ساتھ موازنہ کیا۔ زین کے علاوہ اُس نے سب سے زیادہ توجہ Pure Land Buddhism پر دی۔ (یہ جاپان میں بدھ مت کی مقبول ترین صورت ہے اور اس کے پیروکار زین سے بھی زیادہ ہیں۔) پیور لینڈ بدھ مت کے ماننے والوں کا مطمحِ نظر بدھ امیتابھ کی پاکیزہ زمین پر دوبارہ جنم لینا ہے (محض حصولِ نروان کا ایک اور انداز) اور یہ مقصد بدھ کے نام کا منتر جپنے کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

غیر ثنائیت میں خلقی طور پر موجود نقائص سوزوکی کی فکر کو بھی اعتراضات کی زد پر لاتے ہیں: آخر ایک ابدی، کامل واحدانیت خود کو ایک عارضی، متغیر اور منقسم کائنات میں منکشف کیوں کرے، اور اس کائنات میں اتنی برائی اور دکھ کیوں ہو۔ سوزوکی کی تمام تر کاوشوں کی تہہ میں ایک رجائیت پسند اور باعثِ مسرت یقین کارفرما ہے: مختلف ثقافتوں کو ایک دوسرے کی تفہیم میں لایا جا سکتا ہے۔ پُل بنائے جا سکتے ہیں، اور ہم محض کنوئیں کے مینڈک بن کر زندگی گزارنے کی لعنت کا شکار نہیں۔ اُس نے اسی قسم کا ایک پُل بنانے کی کوشش کی اور کامیاب رہا۔

مارٹن بیوبر

پیدائش: 8 فروری 1878ء عیسوی
وفات: 13 جون 1965ء عیسوی
ملک: آسٹریا
اہم کام: "I and Thou"

''کوئی بھی شخص انسان سے بالاتر ہو کر الوہی ہستی تک نہیں پہنچ سکتا۔''

مارٹن بیوبر

مارٹن بیوبر

جرمن یہودی مذہبی فلسفی مارٹن بیوبر بائبل کا مترجم اور شارح اور جرمن نثر کا ماہر تھا۔ اُس کا فلسفہ انسان اور دیگر موجودات کے مابین دوبدئی یا ڈائیلاگ پر مرکوز تھا جس کی خصوصی مثال دیگر انسانوں کے ساتھ تعلق تھا، لیکن مطلق طور پر یہ خدا کے ساتھ تعلق پر مبنی تھا۔

مارٹن بیوبر 8 فروری 1878ء کو ویانا، آسٹریا میں ایک ماہر کاشت کاری کارل بیوبر کے گھر پیدا ہوا۔ تین سال کی عمر میں باپ کا سایہ سر سے اُٹھ جانے کے بعد وہ لیمبرگ (یوکرین) میں اپنے دادا دادی کے پاس رہنے چلا گیا۔ اپنی کھوئی ہوئی ماں کی تلاش میں اُس کی مکالماتی سوچ، اُس کی ''میں اور تم'' کے لیے ایک طاقت ور محرک بن گئی۔ لسانیات میں دادا سولومن بیوبر کی دلچسپی نے نوجوان مارٹن پر بھی اثرات مرتب کیے۔ لیکن وہ تالمود سے زیادہ شلر کی نظموں کا دلدادہ نکلا۔ گرامر سکول میں تعلیم نے عمومی ثقافت کی جانب اُس کے رجحان کو مزید بڑھاوا دیا۔ نوجوانی کے دنوں میں اُس نے یہودی مذہبی سرگرمیوں میں حصہ لینا بالکل ترک کر دیا۔

مارٹن ویانا، برلن، لیپزگ اور زیورخ کی یونیورسٹیوں میں پڑھتا رہا۔ یونیورسٹی کے دنوں میں اُس نے فلسفہ اور آرٹ کا مطالعہ کیا۔ اُس کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ دو عظیم صوفیا (نکولس آف کیوسا اور جیکوب بوہمے) کی فکر میں امتیاز فرد (Individuation) کی تھیوریز کے متعلق تھا، لیکن فریڈرک نطشے کی ہیروئی استرادیت اور جدید ثقافت پر تنقید نے ہی بیوبر پر عمیق تر اثرات مرتب کیے۔ نطشے کا اثر صیہونیت کی جانب بیوبر کے رجحان میں ظاہر ہوا۔

1901ء میں صیہونی رہنما تھیوڈور ہرزل کی دعوت پر وہ ہفتہ وار "The World" کا ایڈیٹر بنا۔ لیکن جلد ہی ہرزل اور مارٹن کے درمیان اختلاف رائے ہو گیا۔ بیوبر ایک مجموعی روحانی تجدید اور فلسطین میں فوری زرعی بندوبست کا حامی تھا، جبکہ ہرزل یہودی وطن کے قیام کے لیے سفارت کاری پر زور دیتا تھا۔ مارٹن نے جریدے سے علیحدگی اختیار کر لی اور بدستور صیہونی رہا، لیکن عموماً پارٹی کی پالیسیوں اور بعد ازاں اسرائیل کی ریاستی پالیسیوں کی بھی مخالفت کرتا رہا۔ وہ یروشلم میں ایک عبرانی یونیورسٹی کے ابتدائی مخالفین میں سے ایک تھا۔

1916ء میں بیوبر نے "The Jew" نامی جریدے کی بنیاد رکھی جو جرمن زبان میں پڑھ سکنے والے تمام یہودی دانشوروں کا مرکزی فورم بن گیا۔ اُس نے اس جریدے کے ذریعہ فلسطین میں ایک دوقومی ریاست کی تشکیل میں یہودی۔ عرب تعاون کا غیر مقبول نصب العین اختیار کیا۔ پاؤلا ونکلر نامی ایک غیر یہودی لڑکی (جو بعد میں یہودی بن گئی) کے ساتھ شادی کے بعد بیوبر نے ہاسدیت (Hasidsim) کا مطالعہ شروع کیا۔ یہ فرقہ متصوفانہ عناصر پر زور دینے اور تقویٰ

ورجائیت کی حوصلہ افزائی کے لیے آغاز ہوا تھا۔

بیوبر 1923ء سے 1930ء تک یہودی مذہب واخلاقیات کا پروفیسر رہا اور پھر فرینکفرٹ یونیورسٹی میں 1930ء سے 1933ء تک تاریخ مذاہب کا اعزازی پروفیسر تعینات ہوا۔ 1933ء میں ہٹلر کے برسراقتدار آنے پر اس نے یونیورسٹی سے استعفیٰ دے دیا۔ 1938ء میں فلسطین (موجودہ اسرائیل) چلا آیا اور 1951ء تک عبرانی یونیورسٹی یروشلم میں سماجی فلسفہ کا پروفیسر رہا۔ 1949ء میں اُس ''اسرائیلی انسٹی ٹیوٹ فار ایڈلٹ ایجوکیشن'' کی بنیاد رکھی جو مہاجر کیمپوں میں کام کے لیے کارکنوں کو تربیت دیتا تھا۔ بیوبر اپنے فلسفۂ ڈائیلاگ کی وجہ سے مشہور ہے جو براہ راست باہمی تعلقات (میں۔تم تعلق) کے درمیان امتیاز پر مرکوز ایک مذہبی وجودیت ہے جس میں ہر ایک شخص دوسرے کی توثیق بے مثال قدر کے طور پر کرتا ہے۔ اس کے علاوہ بالواسطہ، افادی تعلقات (میں۔یہ یا I-It تعلق) بھی ہیں جن میں ہر شخص دوسروں کو جانتا اور استعمال تو کرتا ہے لیکن اُن کو حقیقتاً نہیں دیکھتا یا اُن کی قدر افزائی نہیں کرتا۔ ''ڈائیلاگ'' اور ''مونولاگ'' کے درمیان اس تمیز کو مذہب پر لاگو کرتے ہوئے بیوبر نے اصرار کیا کہ مذہب کا مطلب خدا کے تعلق نہیں بلکہ خدا سے باتیں کرنا ہے۔ اُس کی نظر میں واحدانیت نہیں بلکہ انسان اور خدا کے درمیان مکالمہ ہی بائبلی یہودیت کا جوہر ہے۔ اگر انسان اپنی ذات میں پوری طرح ہوشیار اور تیار رہے تو وہ خدا کی جانب سے مخاطب کیے جانے سے آگاہ ہو جاتا ہے۔

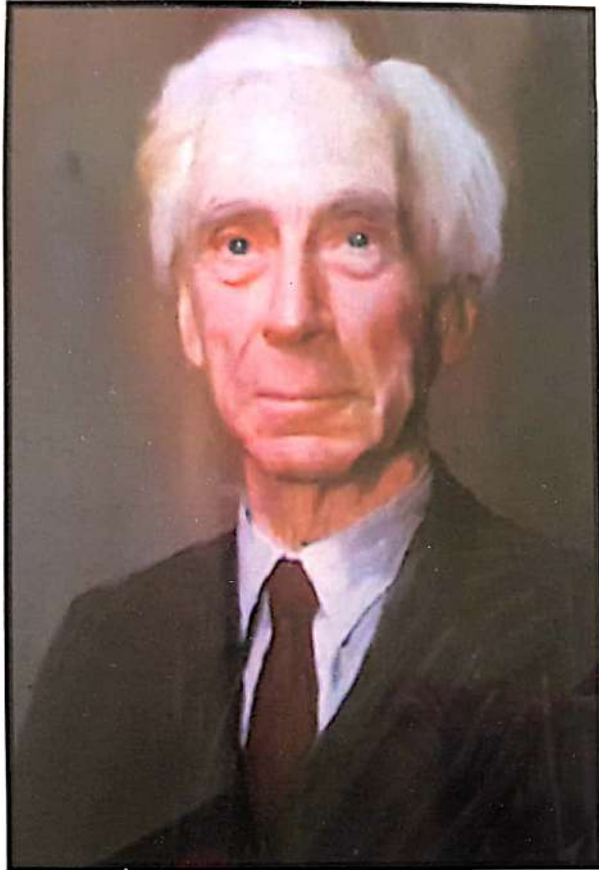
مارٹن بیوبر کے مطابق عظیم ''تم'' یعنی خدا انسان کو دوسری چیزوں کے ساتھ اُس کے ''میں۔تم'' تعلق کے قابل بناتا ہے۔ اُن کے باہمی ربط کا پیمانہ ہستی کی سطوحات سے منسلک ہے: غیر نامیاتی اور نباتاتی سطوحات پر یہ تقریباً معدوم، حیوانی سطح پر شاذونادر لیکن انسانوں کے درمیان ہمیشہ ممکن اور کبھی کبھار واقعی بھی ہوتا ہے۔ انسان کا خدا کے ساتھ تعلق کا حقیقی تجربہ ''میں۔تم'' تعلق والا یعنی براہ راست ہونا چاہیے جس میں خدا سے حقیقی ملاقات اور مکالمہ ہو (نہ کہ محض خیال اور بیان میں)۔ انسان اور انسان کے درمیان ''میں۔تم'' تعلق ایک استثنیٰ ہے جس میں فریقین پورے وجود کے ساتھ داخل ہوتے ہیں (جیسا کہ عظیم محبت یا مثالی دوستی میں)۔ بالعموم ہم تعلقات میں اپنی پوری ہستی کے ساتھ نہیں بلکہ محض اس کے کچھ حصے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔ یہ ''میں۔یہ'' (I-It) تعلق ہے (جیسا کہ علمی کاوشوں میں جن میں دیگر ہستیوں کو محض فکر کے معروضات کی حیثیت دے دی جاتی ہے)۔ سماجی تعلقات بھی ''میں۔یہ'' نوعیت کے ہیں۔ اس قسم کا تعلق خالص اور اطلاقی سائنس تخلیق کرنے کے ساتھ ساتھ ایک انسان کا دوسرے پر قبضہ ممکن بناتا ہے۔

خدا کی جانب ''میں۔یہ'' تعلق کی ہر قسم سے گریز کرنا چاہیے — چاہے تھیوری میں خدا کو محض ایک معروض فکر بنانے کا معاملہ ہو یا پھر اُسے کلیساؤں، مساجد یا کنیسوں تک محدود کرنے کا۔ بیوبر نے انسان اور خدا کے درمیان تعلق میں کسی بھی ضابطۂ قوانین مسترد کیا۔ اس مذہبی انارکزم نے اُس پر نئی بصیرتوں کے در وا کیے۔ اُس نے بائبل کو خدا اور لوگوں کے مابین ہمیشہ نئے رہنے والے مکالمے پر مبنی خیال کیا۔

بیوبر کے دوست اور بائبل کے شریک مترجم فرانز روزنزویگ نے ''میں اور تم'' پڑھنے کے بعد: ''وہ، تم'' کو اپنے سے پہلے کسی بھی شخص کی نسبت کہیں زیادہ شناخت دیتا ہے، لیکن ''یہ'' (It) کے معاملے میں غلطی کر گیا۔'' کئی برس بعد بیوبر نے

اس کے جواب میں کہا کہ اگر وہ ایسے ایسے دور میں زندہ ہوتا جب 'تم' پھل پھول رہا ہوتا تو ''I-Thou'' میں 'It' کی زیادہ مدح سرائی محسوس ہوتا تھی۔ لیکن اُس کے دور میں (جب Thou انحطاط آمادہ تھا) اُسے اس کے برعکس کرنا پڑا۔ بیوبر اور اُس کے قریب ترین دوست کے درمیان یہ دلیل بازی معیاری یہودیت کی جانب اُس کے رجحان کی نشان دہی کرتی ہے۔ روزنزویگ زیادہ سے زیادہ عملی یہودی بنتا گیا، جبکہ بیوبر ایک ایسے شخص کے طور پر مستحکم رہا جس نے اپنی یہودیت کو کسی بھی قسم کے ضابطے اور خصوصی قاعدے میں مجسم نہ کیا۔

عربوں کی جانب صیہونی پالیسی کی مخالفت کے علاوہ اس نکتۂ نظر نے اُسے اپنے ہی لوگوں سے دور کر دیا۔ تاہم، وہ یہودی-عیسائی ڈائیلاگ میں بدستور یہودیوں کا مرکزی ترجمان رہا۔

بیوبر اپنے فلسفۂ مکالمہ اور عہد نامۂ قدیم کے ترجمہ کے علاوہ ہاسدیت کی تعبیر نو کی وجہ سے بھی خاصا مشہور ہے۔ اس باطنی تحریک نے 18 ویں اور 19 ویں صدیوں کے دوران یورپی یہودیوں کو اپنی لپیٹ میں لیا۔ بیوبر نے تقریباً تن تنہا ہی ہاسدیت کو دنیا کی ممتاز ترین صوفیانہ تحریکوں میں سے ایک بنا دیا۔ صیہونیت میں بھی اُس کا کردار کچھ کم اہم نہ تھا۔ 1920ء کی دہائی میں وہ اُن صیہونیوں کا راہنما تھا جنہوں نے خالصتاً سیاسی صیہونیت کی مخالفت میں یہودی ثقافتی مدافعت کی حمایت کی۔ اُس نے مطالبہ کیا کہ اسرائیل منصفانہ ذرائع اور راست بازی کے ساتھ ایک برادری تعمیر کرے۔ 1953ء میں اُسے جرمن بک ٹریڈ کا امن انعام اور 1963ء میں ایراسمس انعام ملا۔ بیوبر کے فلسفۂ مکالمہ نے متعدد عقائد سے تعلق رکھنے والے مفکرین پر اثر ڈالا — مثلاً سوئس کارل بارتھ اور ایمل برونز جیسے پروٹسنٹ علمائے دین، جرمن نژاد امریکی پال Tillich اور امریکی رینہولڈ۔

برٹرینڈ رسل

پیدائش: 18 مئی، 1872 عیسوی

وفات: 2 فروری، 1970 عیسوی

ملک: برطانیہ

اہم کام: "Our Knowledge of the External World

''ڈیموں، جہازوں اور بجلی گھروں کی طرح مزدور طبقے کو سراہنا بھی مشینی عہد کی آئیڈیالوجی ہے۔''

برٹرینڈ رسل

برٹرینڈ رسل

نوبیل انعام یافتہ انگلش منطق پسند اور فلسفی برٹرینڈ آرتھر ولیم رسل ریاضیاتی منطق میں اپنے کام اور سماجی و سیاسی مہمات کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے۔ منطقی تجزیے پر اُس کے اصرار نے بیسویں صدی کے فلسفہ وفکر پر گہرا اثر ڈالا۔

برٹرینڈ رسل 18 مئی 1872ء کو وسکاؤنٹ ایمبرلے کے دوسرے بیٹے رسل کے ہاں پیدا ہوا۔ لارڈ ایمبرلے لارڈ جان رسل کا بیٹا تھا جو دو مرتبہ وزیراعظم بنا اور فرسٹ ارل رسل قرار پایا۔ برٹرینڈ رسل کی ماں کیتھرائن 1874ء میں مرگئی اور اٹھارہ ماہ بعد باپ کا سایہ بھی سر سے اُٹھ گیا۔ ایمبرلے گھرانہ بہت جدید خیالات کا مالک تھا۔ رسل کی دادی سیاسی طور پر آزاد ذہن کی مالک اور بڑی سخت گیر تھی۔ اُس نے رسل کو گھر پر ہی تعلیم دلوائی جس کے باعث وہ دوسرے بچوں سے کٹ گیا اور داخلی و مابعد الطبیعاتی افکار میں غلطاں رہنے لگا۔ 11 برس کی عمر میں وہ مذہب کے بارے میں شکوک کا شکار ہو گیا۔ اُس نے یونیورسٹی آف کیمبرج کے Trinity کالج میں تعلیم حاصل کی؛ 1894ء میں گریجوایشن کے بعد فرانس، جرمنی اور امریکہ گیا۔ اوائل عمر سے ہی اُس میں سماجی شعور کا زبردست احساس جاگزیں ہو گیا تھا۔ اُس نے خود کو منطقی اور ریاضیاتی سوالات کے مطالعہ میں منہمک کر لیا اور دنیا بھر کے متعدد اداروں میں لیکچرز دیے۔ اس نے اپنی پہلی کتاب "The Principles of Mathematics" (1902ء) کے ذریعہ امتیاز حاصل کیا جس میں ریاضی کو مجرد فلسفیانہ خیالات کی اقلیم سے باہر نکالنا اور قطعی سائنسی دائرۂ کار میں رکھنا چاہا۔

اس کے بعد رسل نے برطانوی فلسفی اور ریاضی دان الفرڈ نارتھ وائٹ ہیڈ کے ساتھ آٹھ برس تک محنت کر کے *"Principa Mathematica"* (1910ء تا 1913ء) لکھی۔ اس کتاب نے دکھایا کہ ریاضی کو عمومی منطق کے تصورات کے حوالوں سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ یہ منطقی سوچ کا ایک شاہکار بن گئی۔ رسل اور وائٹ ہیڈ نے ثابت کیا کہ اعداد کو مخصوص قسم کے طبقات (Classes) کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے، اور اس عمل میں علامتی منطق کو فلسفہ کے میدان میں ایک اہم تخصیص کی حیثیت دلا دی۔ اپنے اگلے بڑے کام ''دی پرابلمز آف فلاسفی'' (1912ء) میں رسل نے اپنے عہد کے غالب مکتبۂ فلسفہ عینیت کے عقائد کو مسترد کرنے کے لیے سماجیات، نفسیات، طبیعات اور ریاضی سے خیالات مستعار لیے۔ عینیت پسندوں کا کہنا تھا کہ معروضات اور تجربات عقل/شعور کی پیداوار ہیں۔ حقیقت پسند رسل کو یقین تھا کہ حسیات کے ذریعہ ادراک مردہ معروضات ذہن سے آزاد حیثیت میں ایک خلقی حقیقت رکھتے ہیں۔

فلسفہ میں رسل کی حقیقی حصہ داریاں منطق کے شعبے میں ہیں۔ اُس نے حقیقت پسندی کو ایک منطقی بنیاد اور ڈھانچا دیا۔ وہ کہتا ہے کہ تجزیہ کیے جانے پر ہر مسئلہ یا تو غیر فلسفیانہ یا پھر منطقی ثابت ہوتا ہے۔ ''منطق'' سے رسل کی مراد ریاضیاتی

منطق ہے جو ریاضی کے ایک تجزیہ کے ذریعہ اپنے اساسی تصورات پر پہنچی؛ اور ریاضی باقاعدہ استدلال کی بہترین صورت ہے۔ تمام ممکنہ دنیاؤں میں فلسفہ اور ریاضی ایک ہی چیز ہوں گے۔

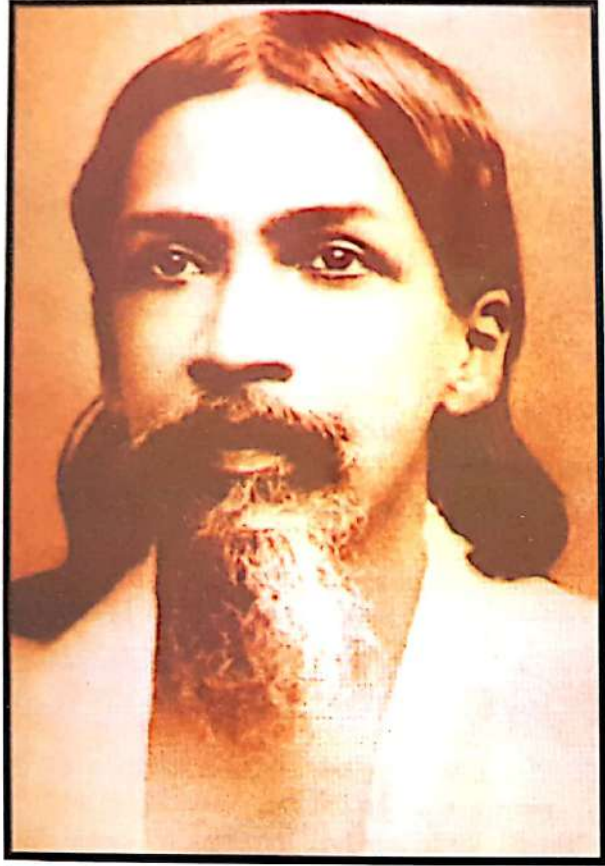
حقیقت پسندی میں رسل کا نمایاں کام لامتناہیت اور تسلسل کے تصورات کا تجزیہ ہے۔ حقیقت پسندی خارجی دنیا کی حقیقت پر زور دیتی ہے۔ خارجی دنیا کی حقیقت پر زور دینا زمان و مکان کی معروضی حقیقت پر زور دینا ہے۔

جیسا کہ کانٹ نے کہا، ''زمان و مکاں ادراک کی صورتیں نہیں۔'' زمان و مکاں کی معروضی حقیقت پر زور دینا اُن کی لامتناہیت اور تسلسل پر زور دینا ہے۔ ایسا کرنے کے لیے حقیقت پسندی کو کانٹ والے تناقضات کی تردید کرنا پڑی کیونکہ کانٹ کے تناقضات زمان و مکان کی لامتناہیت سے انکار کرتے ہیں۔

رسل کہتا ہے کہ فلسفہ اپنے مسائل فطری سائنس میں سے اخذ کرتا ہے، اور اس کا مطمح نظر فطری سائنس کے اصولوں اور تصورات کا تجزیہ و تشریح کرنا ہے، کہ منطق فلسفہ کا جوہر ہے۔ اُسے بجا طور پر جدید نوثبوتیت کا ممتاز ترین نمائندہ قرار دیا جاتا ہے۔ فلسفہ کے اساسی مسئلے کا حل پیش کرنے کے لیے رسل کا نکتۂ نظر معروضی سے موضوعی حقیقت پسندی کی جانب ارتقا پذیر ہوا۔ رسل کے مطابق انسان کا واسطہ حیاتی ڈیٹا سے ہے۔ انسان ایک ''حقیقت'' یا ''حقائق'' کے کمپلیکس کا ادراک کرتا ہے۔ حقائق کو طبیعاتی یا نفسیاتی معنوں میں نہیں لیا جا سکتا۔ تجربی لحاظ سے قابل توثیق چیز کو خالص طبیعات کی اقلیم سے نہیں بلکہ طبیعات اور نفسیات کے متعلقہ شعبے سے منسوب کرنا چاہیے۔ نفسیات ہر ایک تجربی سائنس کا لازمی عنصر ہے۔

نظریۂ علم میں رسل ایک لاادری (Agnosic) ہے: مادیت پسندانہ نظریۂ علم سے انکار کرتے ہوئے وہ اس کی جگہ فلسفۂ تشکیکیت کی بات کرتا ہے۔ اُس کی تصنیف "Human Knowledge, Its Scope and Limits" (1948ء) کو زیادہ پذیرائی نہ مل سکی، کیونکہ تب نظریۂ علم غیر فیشن ایبل بن گیا تھا اور دوسری عالمی جنگ کے بعد سے رسل کے نظریات پر کم توجہ دی جانے لگی تھی۔ مگر رسل نے اُس دور کے فلسفہ کی مروج لسانی تحریک کے ساتھ کوئی ہمدردی نہ دکھائی۔ "My Philosophical Development" (1959ء) اور چند ایک تبصرے لکھنے کے سوا وہ فلسفہ سے صرف نظر کر کے بین الاقوامی سیاست پر زیادہ سے زیادہ توجہ دینے لگا۔ وہ اسٹیبلشمنٹ کی نظروں میں کم محترم اور دنیا بھر کے دائیں بازو کے نوجوانوں میں زیادہ مقبول ہوتا گیا۔ 1954ء میں ایک ریڈیو پروگرام میں اُس نے ہائیڈروجن بم ٹیسٹ پر زوردار تنقید کی۔ نیوکلیئر اسلحہ ترک کرنے کی مہم چلانے کی وجہ سے اُسے سات روز جیل بھگتنا پڑی۔ 1960ء کی بقیہ دہائی کے دوران اُس نے ویتنام میں امریکہ کی پالیسیوں کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ فرانسیسی وجودیت پسند سارتر اور دیگر کی مدد سے اُس نے ویتنام میں امریکی چیرہ دستیوں کو مشتہر کرنے کے لیے ''انٹرنیشنل وار کرائمز ٹریبونل'' منعقد کیا۔ 60ء کے عشرے کے آخری تین برس میں اُس کی خوبصورت خودنوشت سوانح عمری کی تین جلدیں شائع ہوئیں۔

بیسویں صدی کی فکر پر برٹرینڈ رسل کے اثرات وسیع اور متنوع نوعیت کے ہیں۔ اپنی فعال زندگی کے زیادہ تر عرصے میں کسی بھی موقع پر رسل کی 40 سے زائد کتب پرنٹ میں رہیں جن کے موضوعات فلسفہ، سائنس، اخلاقیات، سوشیالوجی، تعلیم، تاریخ، مذہب، سیاست اور تنقید تھے۔ آسٹریائی فلسفی لڈوگ وٹگنسٹین (جو کیمبرج میں اُس کا شاگرد رہ چکا تھا) رسل

کے منطقی جوہریت کے نظریہ سے بہت متاثر ہوا۔ علم کی نوعیت اور حدود کی جستجو میں رسل شعبۂ علمیات میں فلسفۂ تجربیت کی بحالی کا راہنما بن گیا "Our Knowledge of the External World" (1926ء) اور "Inquiry into Meaning and Truth" (1928ء) میں اُس نے بلاواسطہ تجربات کی بنیاد پر حقیقی علم کی وضاحت پیش کی۔

آروبندوگھوش

پیدائش:	15اگست،1872عیسوی
وفات:	5دسمبر1950عیسوی
ملک:	ہندوستان
اہم کام:	"The Life of Divine"

آروبندوگھوش

ہندوستان کے عینیت پسند فلسفی سری آروبندوگھوش اُنیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کی تحریک آزادی کا ایک غیر معمولی راہنما بھی تھا۔ اُس کی فلسفیانہ تعلیمات ''کامل ویدانت'' کے طور پر مشہور ہوئیں۔

آروبندو 15 اگست 1872ء کو کلکتہ میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک ڈاکٹر تھا جس نے انگلینڈ میں تربیت حاصل کی تھی۔ اُس نے اپنے بیٹے کی تربیت ہندوستانی روایت سے بالکل ہٹ کر اور اُسے تعلیم حاصل کرنے انگلینڈ بھیجا۔ آروبندو نے سینٹ پال ہائی سکول اور پھر کنگز کالج کیمبرج میں پڑھنے کے دوران مغربی نظریات کو بخوبی جان لیا، اور ساتھ ساتھ لاطینی، یونانی، فرانسیسی، جرمن اور اطالوی زبان میں عبور حاصل کیا۔ وہ مغرب میں 14 برس گزارنے کے بعد وطن واپس آیا۔ اُسی زمانے میں وہ اپنے پہلے روحانی تجربے سے گزرا۔

آروبندو ہندوستان واپس آنے کے بعد متعدد کالجوں میں اُستاد مقرر ہوا اور ہندوستانی وطن پرستی کو اپنا نصب العین بنالیا۔ اُس نے یوگا بھی شروع کیا اور اس دوران ادویت ودیدانت قسم کے مزید روحانی تجربات سے گزرا۔ 1908ء میں بم مارنے کی ایک سازش میں شریک ہونے کے شبہ میں انگریز حکومت نے اسے جیل میں ڈال دیا۔ قید کے دوران بھی روحانی تجربات کا سلسلہ جاری رہا۔ رہائی کے بعد آروبندو نے کچھ عرصہ مزید سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لیا، لیکن ''اندر کی آواز'' نے اُسے پانڈی چیری میں مذہبی زندگی گزارنے پر اکسایا۔ وہ 1910ء تک وہیں رہا اور ایک آشرم قائم کیا۔ یہاں اُسے اپنی زندگی کا تیسرا اہم روحانی تجربہ ہوا: حقیقت مطلق کا دیدار۔ اُس نے لکھنا شروع کر دیا اور اہم فلسفیانہ تحریر "The Life of Divine" اسی دور میں سامنے آئی۔

1914ء میں آروبندو کی ملاقات فرانسیسی عورت میرا رچرڈ سے ہوئی تھی۔ وہ 1920ء میں پانڈی چیری واپس آئی اور آشرم کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا، یوں آروبندو کو عزلت نشینی کے لیے کافی وقت مل گیا۔ اُس کو اپنی زندگی کا چوتھا بڑا روحانی تجربہ 24 نومبر 1926ء کو ہوا ــــــ ورائے ذہن کا نزول: ایسی حالت جس میں تمام دیگر نکتہ ہائے نظر کا تجربہ اپنے نکتۂ نظر کے طور پر کیا جا سکتا ہے۔ اُس کی بقیہ ساری زندگی اپنے آشرم میں ہی گزری۔

آروبندو کی سوچ کی تہ میں موجود فلسفیانہ ڈھانچہ "The Life Divine" میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ اس کتاب میں یہ دریافت کرنا چاہتا تھا کہ حقیقت کیا ہے اور مادی دنیا میں شعوری ہستیوں کے طور پر ہمارے وجود کی وقعت کیا ہے؟ ایسا کرنے میں عمیق ترین فلسفیانہ سوالات سے نمٹنے کی ضرورت ہے: آخر کائنات وجود میں ہی کیوں آئی؛ یہ اپنے موجودہ اوصاف کی

''کسی صاحب ایمان کی باتیں سنتے ہوئے لگتا ہے کہ جیسے خدا کبھی نہیں ہنسا۔''

آروبندو

حامل کیوں ہے؛ اواس میں انسان کا مقام کیا ہے۔ آروبندو کے پاس ان میں سے ہرایک سوال کا جواب موجود ہے۔

وہ درحقیقت یا ہستی کی فطرت کے متعلق اپنے نکتۂ نظر کے ساتھ آغاز کرتا ہے۔ اُس نے اُپنشدی روایت کی پیروی میں اس حقیقت کو برہمن کہا — ہر جا موجود، مطلق وجود محض، ایک قطعی وحدت، تمام تصوراتی بیانات سے ماورا: ''خالص وجود، ازلی، لامحدود، ناقابل بیان، زماں کے اثرات سے ماورا، مکاں کی توسیع سے بالاتر، بے ہیئت، بے کیفیت، بے کمیت۔'' ہندوستانی روایت کے ساتھ بندھے ہوئے بہت سے مفکرین اس قسم کا نظریہ قبول کرلیں گے، لیکن آروبندو نے اسے ایک غیر معمولی انداز میں ترقی دی۔ شنکر کے ادویت ویدانت کے ساتھ موازنہ کرکے اس نظریے کو واضح کیا جاسکتا ہے۔ برہمن کی حقیقت کو قبول کرتے ہوئے شنکر کہتا ہے کہ مادی دنیا اور عام ذات (نفس) لازماً مایا ہیں جس کی وجہ اودیا (لاعلمی) ہے۔ یوں کہہ لیں کہ شنکر کے خیال میں صرف ہستیٔ مطلق یعنی برہمن حقیقی ہے، اور ہونا یعنی قابل تغیر اشیا کی مادی دنیا غیر حقیقی ہے۔ دوسری طرف آروبندو ''یہ سب برہمن ہے'' کے اُپنشدی عقیدے کی تفسیر مختلف انداز میں کرتا ہے: اگر یہ سب ہستی برہمن ہے تو پھر مادہ بھی حقیقی ہوا، اور مادہ بھی برہمن ہے۔ کائنات کی ایک درست تفہیم میں نہ صرف روح کی حقیقت پر یقین بلکہ ''کائنات کو بنانے والے مادے کو قبول کرنا'' بھی لازمی ہے۔ روح کے ساتھ ساتھ مادے کے بھی حقیقی ہونے پر یہ اصرار آروبندو کی فکر کی صورت گری کرتا ہے۔ نتیجتاً اُسے کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔

پہلا سوال یہ ہے کہ برہمن نے خود کو آشکار کرنے کا ارادہ ہی کیوں کیا۔ مابعدالطبیعاتی مفکر کے لیے یہاں ایک آپشن ہے کہ وہ کائنات کو واحد کا لازمی مظہر قرار دے یا پھر اسے آزاد ارادے کا نتیجہ سمجھے۔ آروبندو نے پہلی آپشن کو مسترد کیا کیونکہ برہمن آزادی کے وصف سے محروم نہیں ہوسکتا۔ لیکن واحد، کامل، آزاد اور بے خواہش ہستی نے اپنے آپ کو آشکار کرنے کا سوچا ہی کیوں؟ آروبندو کی جانب سے پیش کردہ جواب روایتی ہندوستانی فکر سے مربوط ہے:

> تو اگر حرکت کرنے یا ابدی طور پر جامد رہنے کے لیے آزاد ہونا، خود کو صورتوں میں ڈھالنا یا صورت کی قوائیت کو اپنے اندر ہی استوار رکھنا حرکت اور تشکیل کے اختیار پر منحصر ہے تو اس کی وجہ سے صرف اور صرف سرور (آنند) ہی ہوسکتا ہے۔

یعنی برہمن اپنی فطرت میں خلقی طور پر موجود امکانات کی لامحدودیت کو آشکار کرنے میں مسرت اُٹھاتا ہے۔ کائنات کی ہستی کی وجہ بتانے کے بعد آروبندو کو اس کے غالب ترین وصف یعنی تغیر کی وضاحت کرنا پڑی۔ اگر برہمن مطلق، ابدی، بے تغیر وجود ہے تو دنیاوی تبدیلی کیسے ممکن ہے؟ اُس کا جواب ایک مرتبہ پھر روایتی ہے: برہمن نہ صرف ست اور آنند بلکہ چت (شعوری قوت) بھی ہے اور یہ قوت تمام تغیر و تبدیلی میں کارفرما ہے۔

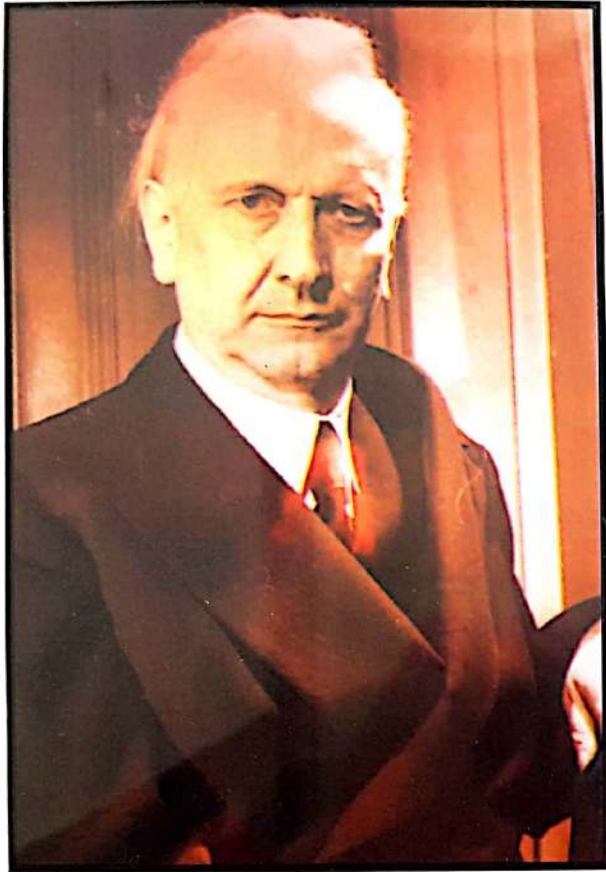
آروبندو کے سماجیاتی خیالات اُس کے فلسفیانہ نکتۂ نظر کے ساتھ براہ راست مربوط ہیں۔ اُس کے مطابق دو مرکزی وصف موجود ہیں جن کے ذریعہ غیر معین برہمن خود کو دنیائے مظاہر میں آشکار کرتا ہے: مادہ (فطرت) اور شعور (آتما)۔ یہ دونوں وصف ایک دوسرے کے ساتھ قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ فطرت کی دو بڑی اقسام ہیں — طبیعاتی اور انسانی۔ آروبندو کے مطابق فرد انسانی معاشرے کی مطلق بنیاد ہے، تمام انسانی رواج اور دستور اُسی پر مرکوز ہیں۔ خاندان، مختلف سماجی

تنظیمیں، اقوام اور دیگر ''مجموعے'' محض فرد کی اعلیٰ تر تسکین کے ذرائع ہیں۔ خاندان میں وہ روحانی اور جسمانی مسرتیں اُٹھاتا ہے۔ عوامی تنظیموں میں فرد کی اولوالعزمی کے لیے ایک زیادہ وسیع لیکن کم قریبی میدان موجود ہے۔ قوم میں وہ اور بھی زیادہ دور کے احساسات اور مفادات کی تسکین ڈھونڈتا ہے — اقتدار، سیاست وغیرہ۔

چنانچہ آروبندو کی نظر میں انسان ایک معاشرتی ہستی نہیں بلکہ ایک خود مختار، ایک خود انحصار فرد ہے جس کی زندگی کائنات کا مرکز ہے۔ وہ تاریخ کے مادیت پسندانہ نکتۂ نظر سے متفق نہیں تھا۔ سماجی مظاہر (داخلی و خارجی دونوں) کی حقیقی وجہ اُس کی نظر سے اوجھل رہی۔ اُس نے شعور کے میدان میں سماجی تضادات کے حل ڈھونڈنے چاہے۔ آروبندو نے مطلق مقصد، یعنی ''روحانیت یافتہ معاشرے'' کی جانب نوع انسانی کو ترقی کو تین مستقل عوامل کے درمیان تضادات ختم کرنے پر مبنی ارتقا کے طور پر تصور کیا — فراد، مختلف اقسام کی برادریاں اور نوع انسان۔ ''ہر ایک عنصر اپنی تسکین چاہتا ہے لیکن ہر ایک دوسروں سے منسلک ہے۔''

آروبندو کے مطابق ایک ''روحانیت یافتہ معاشرہ'' صرف ساری انسانیت کے فریم ورک کے اندر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ یہ مقصد پانے کیلئے تمام اقوام متحد ہوکر ایک واحد عالمی ریاست بنانی چاہیے۔

بیسویں صدی کے نصف اول کے ہندوستان میں آروبندو کے نظریات مندرجہ ذیل حوالوں سے اہمیت رکھتے ہیں:

1- اُس نے ویدانت کو زیادہ دنیاوی بناتے ہوئے اسے قومی جدوجہد آزادی اور زندگی کے ساتھ مربوط کیا۔
2- روحانی میدان میں انسانوں کی برابری کا پرچار کرنے کے ذریعہ ثابت کیا کہ استحصال زدہ اور کچلے ہوئے ہندوستانی بھی دنیا کے تمام انسانوں جتنے ہی اچھے ہیں اور جدوجہد آزادی اُن کا فطری حق ہے۔
3- نام نہاد روایت پسندی پر تنقید کرتے ہوئے اُس نے واقعتاً جاگیرداری اور اُس کی آئیڈیالوجی کو مسترد کیا۔
4- آروبندو نے زور دیا کہ ہر اہلیت کے حامل ہندوستانی کو خواندہ ہونا چاہیے۔
5- آروبندو نے تعلیم دی کہ دنیا کے تمام لوگ آزاد اور سیاسی و معاشی لحاظ سے خود مختار اقوام میں متحد ہوں، اور اقوام کی آزادی و خود مختاری سماجی ترقی کے لیے شرطِ لازم ہے۔

کارل جیسپرز

پیدائش:	23 فروری 1883 عیسوی
وفات:	26 فروری 1969 عیسوی
ملک:	جرمنی
اہم کام:	''فلاسفی''

’’موجودہ دور میں فلسفے کا مربوط نظام تحفظ سے محروم ہو چکا ہے۔‘‘

جیسپرز

کارل جیسپرز

جرمن فلسفی کارل جیسپرز وجودیت کے بانیوں میں سے ایک شمار ہوتا ہے۔ اُس کے کام نے فلسفہ کے ساتھ ساتھ جدید الٰہیات اور نفسیات پر بھی اثرات مرتب کیے۔ وہ 23 فروری 1883ء کو اولڈنبرگ میں پیدا ہوا۔ اُس کے ننھیالی اور ددھیالی اجداد کسان، تاجر اور پاستور تھے جو نسلوں سے جرمنی میں آباد تھے۔ اُس کا وکیل باپ ڈسٹرکٹ میں ہائی کانسٹیبل تھا اور بعد میں ایک بینک کا ڈائریکٹر بن گیا۔ جیسپرز بچپن میں بہت نازک، شرمیلا اور مریضانہ تھا۔ بچپن کی متعدد بیماریوں کے نتیجے میں اُسے دمہ ہو گیا جو ساری زندگی ساتھ رہا۔

جیسپرز 1901ء میں ہیڈلبرگ یونیورسٹی میں داخل ہوا اور اگلے برس میونخ چلا گیا جہاں قانون کی تعلیم جاری رکھی، مگر بددلی کے ساتھ۔ آئندہ چھ برس برلن، گوٹنجن اور ہیڈلبرگ کی یونیورسٹیوں میں طب کا مطالعہ کرتے ہوئے گزارے۔ 1908ء میں طب کی پریکٹس کا ریاستی امتحان پاس کرنے کے بعد اُس نے اپنا مقالہ ’’ناسٹلجیا اینڈ کرائم‘‘ لکھا۔ فروری 1909ء میں وہ باقاعدہ ڈاکٹر بن گیا اور 1910ء میں یہودی عورت سے شادی کر لی۔ اُس نے 1916ء سے ہیڈلبرگ یونیورسٹی میں فلسفہ کی چیئر سنبھالی اور 1937ء تک اس عہدے پر فائز رہا۔ زیادہ تر نازی عہد کے دوران جیسپرز کو پڑھانے سے منع کر دیا گیا۔ 1948ء میں اُس نے بیسل، سوئٹزرلینڈ میں پروفیسری قبول کر لی۔

اپنی پہلی اہم تصنیف ’’جنرل سائیکوپیتھالوجی‘‘ (1913ء) میں جیسپرز نے سائیکوتھراپی کے سائنسی طریقوں کو گمراہ کن اور بے لچک قرار دے کر تنقید کا نشانہ بنایا اور اپنی کتاب "Psychology of World Views" (1919ء) شائع کی جس میں زندگی کی جانب مختلف ممکنہ رویوں کی کیٹلاگنگ (زمرہ بندی) کی گئی۔ اُس کا سب سے بڑا کام ’’فلسفہ‘‘ (1932ء) کی تاریخ فلسفہ کے بارے میں اُس کا نکتۂ نظر پیش کرتا ہے۔ جیسپرز نے فلسفہ کو فلسفیانہ غور و فکر کے ساتھ شناخت کیا، نہ کہ نتائج کے کسی مجموعے سے۔ اُس کا فلسفہ تجربہ کے حاشیوں اور حدود کو کھوجنے اور بیان کرنے کی ایک کوشش ہے۔ ایک اور اہم تصنیف "Philosophy of Existence" 1938ء میں سامنے آئی۔ جیسپرز نے جدید سائنس اور جدید معاشی و سیاسی اداروں کی جانب سے انسانی آزادی کو لاحق خطرات کے متعلق بھی کافی کچھ لکھا۔ اُس کی سیاسی تحریروں میں "The Question of German Guilt" (1946ء) بھی شامل ہے۔

ابتدا میں بطور ماہر نفسیات کام کرنے کے دوران جیسپرز نے جانا کہ مریض کا علاج محض ایک ’’کیس‘‘ کے طور پر نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اُس کو کسی عمومی قانون کے دائرے میں رکھ کر دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس مریض کے ساتھ کوئی ذاتی تعلق ضروری نظر آیا۔ اس ذاتی تعلق میں خالصتاً سائنسی اور معروضی طرزِ عمل مکمل طور پر چھوٹ گیا اور ہم ایک اقلیم

حقیقت سے آگاہ ہوئے جسے قطعی معروضی حوالوں سے تصور نہیں کیا جا سکتا۔ جیسپرز کہتا ہے: میں تمام چیزوں کی ہستی سے قطعی مختلف ہستی ہوں، کیونکہ میں کہہ سکتا ہوں کہ ''میں ہوں۔'' بلاشبہ میں اپنے وجود کے متعلق جانتا ہوں، لیکن خود کو اپنے شعور کا معروض نہیں بنا سکتا۔ بطور معروض لیا جانے والا ''میں'' محض اُن ذہنی حقائق کا مجموعہ ہے جو میرے شعور کو تشکیل دیتے ہیں۔ ''میں ہوں۔'' میں ''میں'' ان مشتملات سے اوپر بطور موضوع موجود ہوتا ہے۔ جب میں اس موضوع کو بطور معروض لینے کی کوشش کرتا ہوں تو محض ایک خالی نقطۂ انا حاصل ہوتا ہے جو انا کی ایک خالی صورت سے زیادہ کچھ نہیں۔ ''میں ہوں'' کہنے پر ''میں'' سے یقیناً یہ انا مراد نہیں ہے۔

ہسرل اور دیگر کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے جیسپرز ہمارے شعور کو ہمیشہ بطور ارادی لیتا ہے، یعنی بامعنی انداز میں کسی چیز کی جانب سمت بند۔ کسی معروض کو جاننا اُسے بطور given ماننا ہے۔ بلکہ ہم اس کے ساتھ دیگر معروضات اور انجام کار معروضی دنیا میں شامل تمام معروضات کو منسلک کر دیتے ہیں۔ لیکن مجموعی دنیا (جس کی مجھے جستجو ہے) اور نہ ہی ذات (جو میں ہوں) معروضی حیثیت میں موجود ہو سکتی ہے۔ بایں ہمہ میں دونوں کو کسی نہ کسی صورت میں جانتا ہوں، لیکن وہ صورت حقیقی (given) دنیا سے ماورا ہے۔

جیسپرز کہتا ہے کہ ہم مطلق کو صرف علامتی طور پر جانتے ہیں۔ کوئی اور طریقہ ممکن نہیں۔ ہم حقیقت کے معروضی نظارے پر ہی قانع نہیں رہ سکتے کیونکہ کوئی بھی معروضی چیز انجام کار بہ حیثیت مجموعی شعور کا حوالہ رکھتی ہے، اور زندگی و شعور پر اپنے مطالعہ میں ہم ایسے حقائق کا سامنا کرتے ہیں جو معروضی، قطعی معنوں میں خالصتاً سائنسی توضیح کو قبول نہیں کرتے۔ سائنس کی یہ ناکامی بلاشبہ ایک ماورائی اقلیم کی حقیقت کو ثابت نہیں کرتی لیکن ہمیں مکاشفۂ ذات میں ملنے والے اشارے کی پیروی کا حق ضرور دیتی ہے۔ وجودی مکاشفہ تمام معروضی حقائق سے ماورائیت ہے، لیکن یہ ماورائیت ہمیں دنیا سے پرے کسی ماورائی ہستی تک نہیں لے جاتی۔ یہاں ماورائیت کا ایک مخصوص مفہوم ہے: یہ دنیا، معروضات کے شعور میں رہنے کا نام۔ وجودی ذات شعور اور دنیا کے ساتھ مربوط ہے، لہٰذا یہ اپنی تاریخی صورتحال سے بھی مربوط ہوئی۔ یہ دیگر ہستیوں کے ساتھ تعلق میں خود کو پاتی ہے۔ صورتحال اس کی خود تخلیقی کا موقع فراہم کرتی ہے۔ چنانچہ ذات بے زماں ہستی نہیں، بلکہ زماں میں وجود رکھتی ہے۔

جیسپرز نے سائیکو پیتھالوجیکل مظاہر میں انفرادی انتشار کا اظہار نہیں بلکہ اپنی انفرادیت کے لیے انسان کی شدید جستجو دیکھی۔ اس انتہائی جستجو کو حقیقی فلسفہ کا دُہرا سمجھتے ہوئے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ دنیا کی کوئی بھی منطقی تصویر علم نہیں۔ یہ صرف ''ہستی کے لیے صفر'' (Cipher of Being) ہی ہو سکتا ہے جسے ہمیشہ تفسیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسپرز کے مطابق فلسفے کا داخلی متن صرف اس ''صفر'' کی گہری ''تفہیم'' کے ذریعہ منکشف ہو سکتا ہے، اور فلسفے کا کام صرف اور صرف دنیا پر غالب غیر منطقی پن کو سمجھنا اور اعلیٰ ترین دانش کے ماخذ کے طور پر اسے جاننا ہی ہے۔

کارل جیسپرز کی وجودیت کی خوصیات اُس کے "Borderline Situation" نظریہ میں سب سے زیادہ واضح ہیں۔ اُس کے خیال میں وجود کا حقیقی مفہوم انسانوں پر شدید صدمے (بیماری، موت، احساس جرم وغیرہ) کی حالتوں میں

منکشف ہوتا ہے۔ اسی لمحے میں ''صفر کا نزول'' واقع ہوتا ہے۔ انسان اپنی روزمرہ پریشانیوں کے بوجھ اور حقیقت کے متعلق سائنسی نظریات سے آزاد ہو جاتا ہے۔ وہ ایک عمیق طور پر قریبی ہستی کا سامنا اور ایک ماورائی خدا کا تجربہ کرتا ہے۔

کارل جیسپرز جرمنی میں اہم ترین وجودیوں میں سے ایک تھا۔ اُس نے انسان کے شعور اور ہستی کے حوالے سے کائنات کا جواز اور توضیح پیش کرنا چاہی اور سارتر، کامیو وغیرہ کا نقیب بنا۔

مارٹن ہیڈگر

پیدائش:	26 ستمبر 1889 عیسوی
وفات:	26 مئی 1976 عیسوی
ملک:	جرمنی
اہم کام:	"Being and Time"

مارٹن ہیڈگر

جرمن فلسفی مارٹن ہیڈگر بیسویں صدی کی وجودیت کے بنیادی شارحین میں شمار ہوتا ہے۔ وہ ایک اچھوتا مفکر اور ٹیکنالوجیکل معاشرے کا نقاد، اپنے عہد کا سرکردہ وجودیت پسند تھا۔ اُس نے یورپی ثقافتی شخصیات کی پوری ایک نسل کو متاثر کیا۔

ہیڈگر 26 ستمبر 1889ء کو شوارز لینڈ میں ایک کیتھولک سیکسٹن کے ہاں پیدا ہوا اور بچپن میں ہی مذہب کی جانب رجحان ظاہر کیا۔ سکول کی پڑھائی مکمل کرنے کے بعد وہ بطور شاگرد یسوعیوں کے ساتھ شامل ہو گیا۔ فریبرگ یونیورسٹی میں اس نے کیتھولک دینیات اور قرون وسطٰی کے مسیحی فلسفہ کا مطالعہ کیا (یونیورسٹی میں وہ ایڈمنڈ ہسرل کا اسسٹنٹ تھا)۔ ہیڈگر نے 1915ء میں فریبرگ میں پڑھانا شروع کیا۔ 1923ء سے 1928ء تک ماربرگ یونیورسٹی میں پڑھاتا رہا۔ 1933ء اور 1934ء میں ہٹلر اور نازی پارٹی کی عوامی حمایت کے باعث ہیڈگر کی پیشہ ورانہ سرگرمیاں محدود ہو گئیں۔

ہیڈگر پر ہسرل کے علاوہ قبل از سقراط فلسفیوں، ڈینش فلسفی کیرکیگارڈ اور جرمن فلسفی فریڈرک نٹشے کا بہت گہرا اثر تھا۔ ہسرل کی مظہریات اور بالخصوص انسان کے مطالعہ میں نفسیات کی مداخلتوں کے خلاف اُس کی جدوجہد نے نوجوان ہیڈگر کے ڈاکٹریٹ مقالے کا پس منظر تیار کیا (1914ء)۔ لہٰذا بعد میں ہیڈگر نے تشویش، فکر، فراموش گاری، تجسس، ذہنی دباؤ، چاہت کے بارے میں جو کچھ لکھا وہ نفسیات کے معنوں میں نہیں تھا؛ اور اُس نے انسان، عوامیت اور دیگر عزائم کے بارے میں جو کچھ کہا وہ سوشیالوجی، بشریات یا سیاسی سائنس سے متعلقہ نہیں تھا۔ وہ محض ہستی کے اطوار منکشف کرنا چاہتا تھا۔

فریبرگ یونیورسٹی میں ہسرل کے ایک کولیگ کی حیثیت میں ہیڈگر سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ تحریک مظہریت کو ہی آگے بڑھائے گا۔ تاہم، ایک مذہبی رجحان رکھنے والے نوجوان کے طور پر اُس نے اپنی الگ راہ اپنائی اور 1927ء میں "Being and Time" شائع کر کے جرمن دنیائے فلسفہ کو حیران کر دیا۔ اس کتاب کو اساسی اہمیت کا حامل قرار دے دیا گیا؛ حالانکہ اسے پڑھنا تقریباً ناممکن ہے۔ اسے لاطینی ممالک میں بھی مقبولیت حاصل ہوئی، جہاں مظہریت کی تحریک پہنچ چکی تھی۔ فرانس میں ژاں پال سارتر اور دیگر وجودیوں نے اس کا اثر قبول کیا اور ہیڈگر کی جانب سے احتجاج کے باوجود اُسے اسے کتاب کی بنیاد پر سرکردہ ملحد وجودی قرار دیا گیا۔ تاہم، انگلش بولنے والی دنیا میں کئی عشروں تک اسے کوئی اہمیت نہ دی گئی۔

"Being and Time" میں ہیڈگر کا واشگاف مقصد یہ آشکار کرنا ہے کہ انسان ہونے کا کیا مطلب ہے، یا

""انسان یوں ظاہر کرتا ہے جیسے وہ زبان کی تشکیل کر رہا ہو، جبکہ ہوتا اس کے برعکس ہے۔""

ہیڈگر

انسان کیسے بنا جائے؟ یہ سوال ایک زیادہ بنیادی سوال تک لے جاتا ہے: یہ سوال کرنے کا کیا مطلب ہے ''ہستی کا کیا مطلب ہے؟'' روزمرہ زندگی کی تہہ میں یہ سوالات موجود ہیں، لہٰذا یہ فطری سائنس کے تجربی سوالات کی تہ میں بھی موجود ہیں۔ انہیں اکثر نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ روزمرہ زندگی ان سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ ہیڈگر کا مشن ہر انسان کو زیادہ سے زیادہ احساسِ شراکت کے ساتھ یہ سوال کرنے پر مائل کرنا ہے۔ نوعِ انسانی کے موجودہ بحران میں یہ امر ثانوی اہمیت کا حامل ہے کہ کوئی شخص کسی قطعی جواب تک پہنچ پاتا ہے یا نہیں۔

ہیڈگر کے خیال میں یہ بحران اُس عمیق تنزل کا نتیجہ ہے جس سے مغربی فکر یک طرفہ ٹیکنیکل ترقی کے باعث گزر رہی ہے۔ یہ ترقی بیگانگی پر منتج ہوئی اور ''ہستی کا ایک نہایت غیر معتبرانہ انداز'' پیدا کیا۔ گراوٹ یا غیر معتبر پن کا تعلق انسانی ہستی کے ناقابلِ فرار انداز سے ہے — یعنی یہ ایک وجودی، ایک اساسی قوائیت (Potentiality) ہے۔ لیکن ادوار اور افراد مختلف درجوں میں اس کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ تاہم، ہیڈگر کی موخر تحریروں میں یہ کٹر نکتۂ نظر کچھ دھیما پڑ گیا۔

ہیڈگر نے ہسرل کی تعلیمات میں سیکھا کہ سائنسی کی بجائے مظہریاتی طریقۂ کار انسان کے اندازہائے ہستی سے پردہ اٹھاتا ہے۔ چنانچہ اس طریقۂ کار پر عمل کرتے ہوئے وہ موضوع۔ معروض تعلق کی دوگرفتگی کے ساتھ ٹکرایا۔ روایتی طور پر اس تعلق کا مطلب ہے کہ انسان جاننے والے کی حیثیت میں اپنے مخالف ماحول کے اندر ''کچھ'' ہے۔ تاہم، اس تعلق سے ماورا ہونا لازمی ہے۔ دوسری طرف، عمیق ترین جان کاری *Phainesthai* (لفظی مطلب خود کو دکھانا یا روشنی میں لانا) کا معاملہ ہے۔ Phenomenology (مظہریت) کا لفظ اسی یونانی لفظ سے ماخوذ ہے۔ ''روشنی میں کچھ موجود'' ہے۔'' چنانچہ موضوع اور معروض کے درمیان فرق براہ راست نہیں بلکہ صرف تخیل کاری کے ذریعہ ہی آتا ہے، جیسا کہ سائنسوں میں۔

ہیڈگر کہتا ہے کہ انسان اپنی موت تک اسی دنیا میں رہنے پر مجبور ہے۔ چیزوں کے درمیان پھینکے ہونے کی حالت میں وہ تنزلی کا شکار ہوا اور اب چیزوں میں ہی جذب ہونے کو ہے۔ کبھی کبھی وہ عارضی طور پر بالکل ہی جذب ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک تشویش یا خدشہ معتبر ہستی کو منکشف کرنے کے لیے سرگرمِ عمل رہتا ہے۔ یہ انسان کی آزادیٔ انتخاب اور اپنا مالک خود بننے کی خواہش کو آشکار کرتا ہے۔ تشویش اور خوف وغیرہ انسانی شخصیت کی اولین صورتیں ہیں۔ یہ صورتیں انسان کی موضوعی ہستی تشکیل دیتی ہیں جسے ہیڈگر ''دنیا میں وجود'' کہتا ہے۔ اسی لیے اولین (*Priori*) صورتوں کا نظریہ ہستی کا نظریہ بن گیا۔ ہستی کا مطلب سمجھنے کی خاطر انسان کے لیے لازمی ہے کہ وہ تمام عملی مقاصد ترک کرے اور اپنے فانی پن سے آگاہ ہو۔ ہیڈگر کے مطابق، متواتر موت کے روبرو ہونے کا احساس ہی انسان کو زندگی کے ہر ایک لمحے کی اہمیت کا ادراک کرنے اور ''سماجی وجود کے بتوں'' سے چھٹکارا پانے کے قابل بناتا ہے۔ ہیڈگر کے فلسفہ نے کیرکیگارڈ کے غیر منطقی رجحانات، فلسفہ حیات اور ہسرل کی مظہریت کو ملا دیا۔ سائنس سے دشمنی اور عمیق یاسیت ہیڈگری وجودیت کا خاصا ہیں۔

انسانی محدودیت، موت، لاشیئیت اور معتبریت جیسے موضوعات پر ہیڈگر کی اچھوتی آرا کے باعث بہت سے تجزیہ نگاروں نے اُسے وجودیت کے ساتھ منسلک کیا، اور اُس کے کام نے ژاں پال سارتر کو کافی متاثر بھی کیا۔ تاہم، ہیڈگر نے

اپنے کام کی ان وجودی تشریحات کو مسترد کیا۔ اُس کی فکر میشیل فوکو اور ژاکس دریدا (Jacques Derrida) کے نظریات میں دوبارہ جلوہ گر ہوئی۔ 1960ء کی دہائی کے بعد اُس کے اثرات براعظم یورپ سے باہر نکلے اور دنیا بھر میں انگریزی بولنے والے ممالک تک پہنچے۔

لُڈوِگ جوزف وِٹگنسٹین

پیدائش:	26اپریل،1889عیسوی
وفات:	29اپریل،1951عیسوی
ملک:	آسٹریا
اہم کام:	''فلسفیانہ تحقیقات''

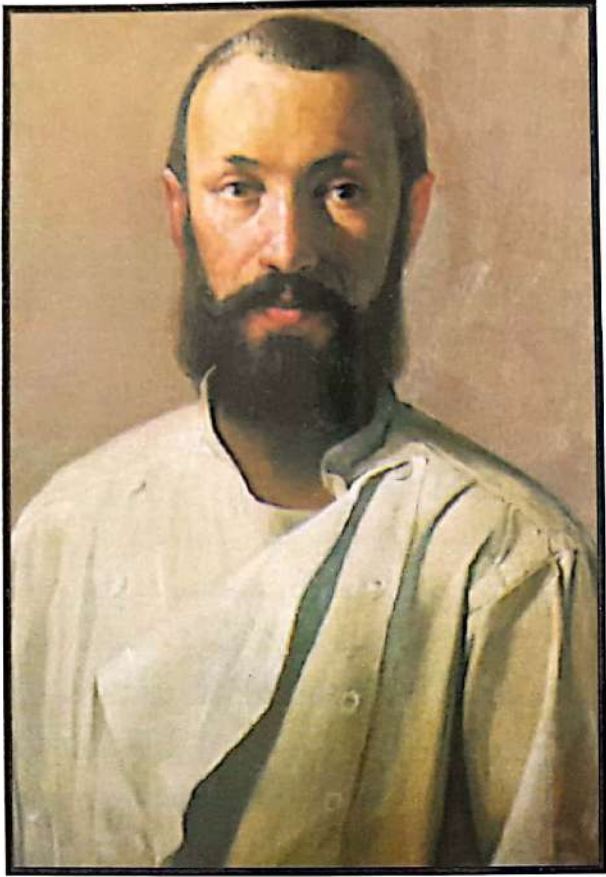
''صرف لطیفوں پر مشتمل ایک فلسفیانہ کتاب بھی لکھی جا سکتی ہے۔''

وٹگنسٹین

لُڈوِگ جوزف وِٹگنسٹین

آسٹریائی فلسفی اور منطقی لڈوگ جوزف جوہان وِٹگنسٹین تجزیاتی فلسفہ کے بانیوں میں سے ایک تھا۔ وہ 26 اپریل 1889ء کو ویانا میں پیدا ہوا اور ایک امیر و شائستہ خاندان میں پرورش پائی۔ لنز اور برلن میں سکول کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ مانچسٹر یونیورسٹی میں انجینئرنگ پڑھنے انگلینڈ چلا گیا۔ خالص ریاضی میں اپنی دلچسپی کے باعث وہ ٹرینٹی کالج، کیمبرج یونیورسٹی میں برٹرینڈ رسل کے پاس پڑھنے گیا۔ وہاں اُس کی توجہ فلسفہ کی جانب مبذول ہوئی۔ 1918ء میں وٹگنسٹین نے اپنی کتاب "Tractus Logico-philosop Hicus" مکمل کر لی تھی۔ اُس کا خیال تھا کہ اُس نے ''ٹریکٹس'' میں فلسفیانہ مسائل کا ''حتمی حل'' پیش کر دیا ہے۔ بعد میں وہ فلسفہ سے کچھ قطع تعلقی اختیار کر کے کئی برس تک ایک آسٹریائی گاؤں کے ایلیمینٹری سکول میں پڑھاتا رہا۔ 1929ء میں فلسفہ میں اپنا کام جاری رکھنے کے لیے واپس کیمبرج آیا اور ٹرینٹی کالج کی فیکلٹی میں نامزد ہوا۔ وہ جلد ہی اپنی ''ٹریکٹس'' میں پیش کردہ مخصوص حاصلات کو مسترد کرنے لگا اور ''فلسفیانہ تحقیقات'' (Philosophical Investigations) میں پیش کردہ خیالات کی جانب مائل ہوا۔ وِٹگنسٹین کی فلسفیانہ زندگی کو دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے دور کی نمائندگی ''ٹریکٹس'' اور دوسرے کی ''فلسفیانہ تحقیقات'' کرتی ہیں۔ تاہم، اُس نے زندگی میں فلسفے کو زیادہ تر ایک لسانی اور تصوراتی تجزیے کے طور پر ہی دیکھا۔ ''ٹریکٹس'' میں اس نے کہا کہ فلسفے کا مقصد افکار کی منطقی تصریح ہے۔ تاہم، ''فلسفیانہ تحقیقات'' میں وہ کہتا ہے کہ ''فلسفہ زبان کے ذریعہ ہماری ذہانت کی مسحوریت کے خلاف لڑائی ہے۔''

''ٹریکٹس'' میں وِٹگنسٹین نے کہا کہ زبان پیچیدہ قضیوں (Propositions) پر مشتمل ہے جنہیں کم پیچیدہ قضیوں میں تحلیل کرتے کرتے آپ سادہ اور بنیادی قضیوں تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ دنیا پیچیدہ حقائق پر مشتمل ہے جنہیں کم پیچیدہ حقائق میں تحلیل کرتے کرتے ہم سادہ یا ایٹمی حقائق تک پہنچتے ہیں۔ دنیا ان حقائق کا مجموعہ ہے۔ وِٹگنسٹین کے ''تصویری نظریہ تفہیم'' (Picture theory of meaning) کے مطابق ایٹمی حقائق یا ''صورت حالات'' کی تصویر کشی کرنا بنیادی قضیوں کی فطرت ہے۔ اُس نے دعویٰ کیا کہ زبان فطرت کے بنیادی قضیوں کی متقاضی ہے، اور اس کا نظریۂ معانی تقاضا کرتا ہے کہ بنیادی قضیے ایٹمی حقائق کی تصویر کشی کریں۔ اس تحلیل کے نتیجے میں صرف حقائق کی تصویر کشی کرنے والے قضیے — سائنس کے قضیے — ہی تفہیمی لحاظ سے بامعنی قرار پاتے ہیں۔ مابعد الطبیعاتی اور اخلاقی بیانات بامعنی دعوے نہیں۔ ویانا سرکل کے ساتھ منسلک منطقی ثبوتیت پسند اس نتیجے سے عمیق طور پر متاثر ہوئے۔

تاہم، وِٹگنسٹین کو یقین ہو گیا کہ ٹریکٹس میں پیش کردہ زبان کا تنگ نکتۂ نظر غلطی پر مبنی تھا۔ ''فلسفیانہ تحقیقات'' میں اُس

نے کہا کہ اگر آپ زبان استعمال ہونے کے انداز پر غور کریں تو لسانی استعمالات کا تنوع عیاں ہوجاتا ہے۔ الفاظ اوزاروں جیسے ہیں، اور محض اوزاروں کی طرح ہی مختلف کام انجام دیتے ہیں، چنانچہ لسانی اظہار متعدد وظائف پورے کرتے ہیں۔ اگرچہ کچھ قضیے حقائق کی تصویر کشی کے لیے استعمال ہوتے ہیں، لیکن کچھ دیگر کا مقصد حکم دینا، سوال کرنا، دعا مانگنا، عبادت کرنا، ملعون کرنا اور شکریہ ادا کرنا وغیرہ ہے۔ زبان کی لچک داری اور تنوع کے اس نظریے نے وِٹگنسٹین کے تصور لسانی کھیل میں اظہار پایا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ لوگ مختلف کھیلیں کھیلتے ہیں۔ مثلاً سائنس دان کا کھیل ماہر الٰہیات کے لسانی کھیل سے مختلف ہے۔ نیز، کسی قضیے کا مفہوم اُس کے سیاق وسباق میں سمجھنا لازمی ہے — یعنی متعلقہ کھیل کے قواعد کے مطابق۔ فلسفیانہ اُلجھنوں کے حل کی کنجی زیر استعمال زبان کے تجزیاتی عمل میں مضمر ہے۔

وِٹگنسٹین کے فلسفیانہ نکتۂ نظر کا ایک غیر معمولی وصف یہ دکھانا ہے کہ تصورات ایکشنز اور ری ایکشنز، اور انسانی زندگی میں تصورات کے اظہار کے ساتھ کس طرح مربوط ہیں۔ ''ہم جو کچھ مہیا کر رہے ہیں وہ واقعی نوع انسانی کی فطری تاریخ پر آرا ہیں۔'' انسان الفاظ کے مفہوم کے مُتعلق محسوس ہونے والی پریشانی کو دور کرنے کے لیے یہ سوال کر سکتا ہے: ''ہم کس موقع پر، کس مقصد کے تحت فلاں الفاظ کہتے ہیں؟ ان الفاظ کے ساتھ کون سے افعال منسلک ہیں؟ (مثلاً سلام کرنا) وہ کس صورت میں اور کس کام کے لیے استعمال ہوتے ہیں؟'' وِٹگنسٹین کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ تصورات کی کارکردگی اور اہمیت کسی غیر مرئی اقلیم ذہن کی وجہ سے نہیں بلکہ انسان کی صورت ہائے حیات کی وجہ سے ہے۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ وِٹگنسٹین کا رویہ اپنی فلسفیانہ تخلیق کی جانب کیسا تھا۔ اُس نے ''فلسفیانہ تحقیقات'' کو غیر کامل قرار دیا؛ وہ اُسے کامل صورت دینے کی بھرپور کوشش کرتا رہا مگر مایوس ہوا۔ وہ اپنے کام کے مقدر کے متعلق نا اُمید تھا۔ اُس نے اپنی سوچ کو اپنے دور کی سائنسی و ریاضیاتی روح سے بیگانہ خیال کیا۔ وہ اپنی تحریروں کو کسی مختلف ثقافت سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے ساتھ متعلق سمجھتا تھا۔

اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ وِٹگنسٹین نے فلسفے کو زیادہ خود آگاہ بنایا اور اس کی فطرت کا ایک نیا تصور متعارف کروایا۔ اُس کے خیال میں ایک فلسفیانہ مسئلہ کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا حل لازماً ڈھونڈا جائے: کوئی تھیورم ثابت نہیں ہوتا، اور نہ ہی کوئی مفروضہ پرکھا جاتا ہے۔ بلکہ مسئلہ ایک کنفیوژن ہے، اپنی ہی سوچوں کا الجھا ہوا جال۔ اُس نے لکھا: ''فلسفہ اس قدر پیچیدہ کیوں ہے؟ اِسے بالکل سادہ ہونا چاہیے — فلسفہ تو ہماری سوچ کی اُن گرہوں کو کھولتا ہے جو ہم انجانے میں لگاتے ہیں۔ یہ کام کرنے کی خاطر فلسفہ ان گرہوں جتنے پیچیدہ عوامل ہی انجام دیتا ہے۔ اگرچہ فلسفے کا ماحصل سادہ، لیکن اس کی راہ عمل سادہ نہیں ہو سکتی۔ فلسفے کا گنجلک پن اس کے نفس مضمون کی پیچیدگی نہیں، بلکہ ہماری گرہ دار تفہیم ہے۔'' درست قسم کی فلسفیانہ سوچ کا نتیجہ سچائی نہیں بلکہ ایک الجھن کا سلجھاؤ ہے۔ وِٹگنسٹین اپنے تمام مطالعات میں ایک ایسے لفظ کا متلاشی تھا جو ہماری گرہ دار تفہیم کو سلجھا دے۔

لڈوِگ وِٹگنسٹین بیسویں صدی کے موثر ترین فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ کچھ نقادوں نے تو اُسے ایمانوئیل کانٹ کے بعد سب سے اہم فلسفی بھی قرار دیا۔ منطقی ثبوتیت پسندوں نے ''ٹریکٹس'' میں پیش کردہ نظریات کو اپنایا۔ منطق کے متعلق اس کے کچھ نظریات نے جدید منطق کی ترقی پر اثر ڈالا۔

میخائل باختن

پیدائش: 17 نومبر 1865 عیسوی

وفات: 7 مارچ 1975 عیسوی

ملک: روس

اہم کام: ''Problems of Destoyevsky's Poetics

''مکالمے میں نہ کوئی حرف آغاز ہوتا ہے اور نہ کوئی حرفِ آخر۔''

باختن

میخائل باختن

روسی ادبی نظریہ ساز اور زبان کا فلسفی میخائل میخائلووچ باختن ثقافتی تاریخ، لسانیات، ادبی تھیوری اور جمالیات کے متعلق مغربی سوچ پر بہت گہرائی میں اثر انداز ہوا۔ وہ صحیح معنوں میں مارکسی نہیں تھا، لیکن 1920ء کی دہائی کے سوویت یونین میں ایک نظریہ ساز مصنف ہونے کے ناتے مارکسی نظریات سے بخوبی آگاہ تھا، اور روسی فارمل ازم نامی مکتبۂ فکر سے بھی منسلک رہا جو 40ء اور 50 کی دہائیوں میں نئی تنقید نامی امریکی تحریک کا نقیب بنا۔

باختن Orel، روس میں 17 نومبر 1895ء کو پیدا ہوا۔ اُس نے پیٹروگراڈ یونیورسٹی میں داخلہ لیا اور 1918ء میں شہر سے چلے جانے تک وہیں رہا۔ 1918ء سے 1924ء تک باختن کی تحریریں اخلاقیات اور جمالیات دونوں کے بارے میں تھیں۔ اُس نے روسی فارملسٹ (Formalist) نقادوں سے اختلاف کیا جو یقین رکھتے تھے کہ کوئی ادبی تحریر مصنوعی یعنی تیکنیکی کا مجموعہ ہوتی ہے۔ جبکہ باختن نے ادبی تحریر کے معنویاتی (Semantic) پہلوؤں پر زور دیا اور کہا کہ اصل اہمیت کسی چیز کو پیش کرنے کے انداز میں نہیں بلکہ اُس کے ''مفہوم میں تھی۔ وہ سماجی اور تاریخی سیاق وسباق میں اس مفہوم کو اُجاگر کرتا ہے۔

1924ء میں باختن واپس لینن گراڈ (پیٹروگراڈ، موجودہ سینٹ پیٹربرگ) چلا گیا اور وہاں مختلف موضوعات پر لکھنا جاری رکھا۔ 1927ء میں اُس نے "Freudianism: A Critical Sketch" شائع کی جس میں سگمنڈ فرائیڈ پر تنقید کی کہ اُس نے پیچیدہ مسائل کو حد سے زیادہ سادہ فارمولے بنا کر پیش کیا تھا۔ باختن کی "Formal Method" (1978ء) میں بھی روسی ادبی روایت پسندوں (Formalists) پر حملہ جاری رہا اور اُس نے اُنہیں تاریخ سے نابلد قرار دیا۔ باختن نے ناول کی تھیوری اور تاریخ پر متعدد کتب لکھیں۔ 1963ء سے پہلے ان میں سے کوئی بھی شائع نہ ہو سکی۔ "Problems of Dostoyevsky's Poetics" (1973ء) کا دوسرا ایڈیشن شائع ہونے پر ہی اُسے شناخت ملی۔

مارکسی نظریہ سازوں کی طرح باختن بھی تاریکی وسماجی دنیا میں دلچسپی رکھتا — اس حوالے سے دلچسپی کہ انسان کس طرح سوچتے اور عمل کرتے ہیں۔ اُس نے آئیڈیالوجیز بیان کرنے کے ذریعہ کے طور پر زبان کی اہمیت کو بھی شناخت کیا۔ باختن کی نظر میں زبان بھی ہمیشہ مادی ہے۔ Saussure اور زبان کے ساختیاتی نقطہ ہائے نظر کی مخالفت کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ زبان کے استعمال کا تجزیہ کرنا لازمی ہے۔

باختن کے نظریات کا محور تصور ''ڈائیلاگ'' اور یہ نکتۂ نظر ہے کہ زبان --- تحریر یا تقریر میں --- ہمیشہ ڈائیلاگ یا

مکالمہ ہوتی ہے۔ ڈائیلاگ کا یہ تصور مارکسی نظریۂ جدلیات سے مختلف ہے۔ البتہ یہ بھی ڈائیلاگ کی سماجی نوعیت اور اُس کی خلقی جدلیات پر زور دیتا ہے۔ ڈائیلاگ تین عناصر پر مشتمل ہے: مقرر، سامع اور اُن دونوں کا باہمی تعلق۔ چنانچہ زبان (اور اُس کے ذریعہ بیان کردہ خیالات، سچائی کی صورتیں وغیرہ) ہمیشہ کم از کم دو لوگوں کے درمیان ربط کی پیداوار ہے۔

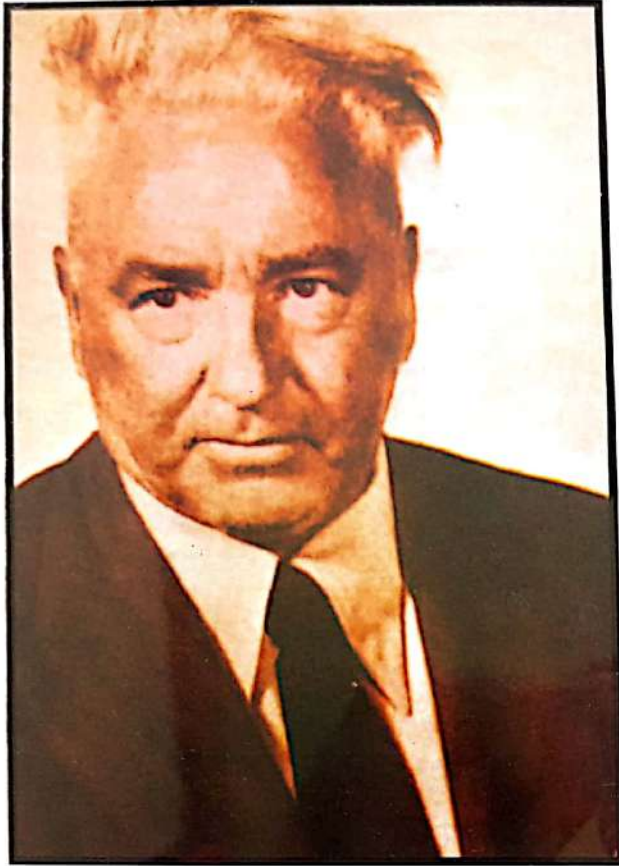
"The Dialogic Imagination" میں شامل باختن کا مضمون "Discourse in Novel" خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ اس کا آغاز ایک مسئلہ پیش کرنے کے ساتھ کرتا ہے: اگر مغربی ثقافت میں شاعری زیادہ مراعات یافتہ انداز ہے تو پھر آپ ناولوں میں زبان کی کارکردگی کے بارے میں کیا کہہ سکتے ہیں۔ فکشن اور نثر میں زبان کا انداز اور اندازِ عمل شاعری سے قطعی مختلف ہے؛ ان طرز ہائے سخن میں مفہوم تخلیق کرنے کا تصور شاعری سے مختلف ہے۔ اس سوال کا ایک جواب یہ ہے کہ آپ ناولوں کے بارے میں بات ہی نہیں کر سکتے، یا نہیں کرنی چاہیے۔ فرانسیسی نسوانیت پسندوں کی نظر میں ناول حقیقت نگاری کا ایک حصہ ہیں۔ اس تناظر میں اظہاراتی زبان کی کوئی بھی صورت زبان کو مستحکم اور متعین بنانے کی کوشش کا حصہ ہے، اور یہ بری بات ہے۔ ایک اور تناظر میں ناول اور شاعری کی کارکردگی کا کوئی موازنہ موجود نہیں۔ شاعری آرٹ کی ایک صورت اور خوبصورتی کا نام ہے؛ دوسری طرف فکشن ایک قسم کا فنِ خطابت، ایک ادبی انداز ہے جس کا مقصد کوئی چیز پیش کرنا ہے نہ کہ کوئی جمالیاتی اثر ڈالنا۔ یہ تعریفیں کافی حد تک تاریخی رجحانات پر مبنی ہیں: ناول تلقین کی نثری روایات سے ماخوذ ہے۔ شاعری بھی ناصحانہ فریضے سے محروم نہیں، لیکن بالعموم شاعروں کو جمالیاتی فریضے (مسرت) اور ناول کو ناصحانہ فریضے (ہدایت) کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔

باختن شاعری اور نثری فکشن کے درمیان اس تقسیم اور اُن کے سماجی وظائف کے ساتھ آغاز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فنِ تقریر (لوگوں کو مائل یا قائل کرنے کے لیے زبان کا ماہرانہ استعمال (Rhetoric) مغربی ثقافت میں ہمیشہ شاعری کے ماتحت رہا ہے کیونکہ فنِ تقریر کا ایک سماجی مقصد ہے: یہ کچھ کرتا ہے۔ شاعری نے تقریباً ہمیشہ ہی ایک جمالیاتی سطح پر وظائف انجام دیے۔ شاعری دیوار پہ آویزاں پینٹنگ جیسی ہے؛ جبکہ نثر باورچی خانے کی کسی مشین جیسی۔ باختن کی نظر میں فکشن کوئی وظیفہ انجام دینے کی وجہ سے مثبت اوصاف کا حامل ہے۔ اول، یہ زبان کے استعمال کی سماجی اور تاریخی اعتبار سے مخصوص صورت ہے۔ کسی بھی تاریخی لمحے میں شاعری کی نسبت ناول فنِ تقریر کی دیگر موجود صورتوں — مثلاً صحافت، اخلاقیات، مذہب، سیاست اور معاشیات — کے ساتھ زیادہ کچھ مشترک رکھتا ہے۔ درحقیقت ناول مخصوص آرٹسٹک یا جمالیاتی نظریات سے زیادہ فنِ تقریر کی سماجی/تاریخی صورتوں کی جانب زیادہ میلان کا حامل ہے۔ جبکہ شاعری بنیادی طور پر جمالیاتی اور ثانوی چیزوں کو اُجاگر کرتی ہے۔

باختن کہتا ہے کہ زبان کا استعمال ہونے پر ہمیشہ وہ قوتیں نافذ العمل ہوتی ہیں: ایک مرکز مائل اور دوسری مرکز گریز۔ اول الذکر قوت چیزوں کو ایک مرکزی نقطے کی جانب لاتی ہے؛ اور موخر الذکر چیزوں کو مرکز سے پرے اور باہر کی طرف دھکیلتی ہے۔ مونولاجک زبان مرکز مائل ہے اور تمام عناصر کو ایک واحد اندازِ سخن کی جانب لاتی ہے۔ دوسری طرف ڈائیلاگ مرکز گریز ہے اور چیزوں کو دوسروں کے ساتھ مربوط کرتا ہے۔ ڈائیلاگ کے نظریہ پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے

باختن نے کہا کہ تمام الفاظ یا جملوں کا مقصد ایک جواب، ایک ردِعمل دینا ہے۔ روزمرہ میں الفاظ کو سامع کے اپنے تخیلاتی نظام کے مطابق سمجھا جاتا ہے؛ چنانچہ کسی جملے کی تفہیم سامع کے ردِعمل سے علیحدہ نہیں کی جا سکتی۔ سامع ''تخیلاتی اُفق'' اُن مختلف سماجی زبانوں پر مشتمل ہے جنہیں وہ استعمال کرتا ہے۔ ڈائیلاگ ازم مقرر کی مختلف زبانوں اور سامع کی زبانوں کے درمیان ایک تال میل (Interaction) کی جانب میلان ہے۔

میلول کا ناول ''موبی ڈک'' باختن کے نظریات کی ایک عمدہ مثال ہے۔ میلول نے زبانوں کی بہت سی اقسام استعمال کیں: وہیل کا شکار کرنے والی صنعت کی زبان، کیلون ازم کی زبان، گھریلو جذباتی زبان، شیکسپیئر کے ڈرامہ کی زبان، افلاطونی فلسفہ اور جمہوریت وغیرہ کی زبان۔ وہ اپنے قارئین میں اضافہ کرنا چاہتا تھا۔

وِلہلم رائخ

پیدائش: 24مارچ1897عیسوی
وفات: 3نومبر1957عیسوی
ملک: یوکرین
اہم کام: "Mass Psychology of Fascism"

''انسانوں میں محبت کے لیے فطری استعداد کو آزاد کرنا سے ہی ان کی تباہ کاری کو روکا جاسکتا ہے۔''

رائخ

وِلہلم رائخ

ویانa سے تعلق رکھنے الے مشہور ماہر نفسیات اور فلسفی وِلہم رائخ نے تحلیل نفسی کا ایک نظام وضع کیا جو ایک مجموعی کرداری ڈھانچے پر مرتکز تھا نہ انفرادی اعصابی (نیوروٹک) علامات پر۔ تحلیل نفس پر اُس کا ابتدائی کام جنسی۔ سیاسی تحریک اور ''اور گونومی'' نامی نام نہاد سائنسی نظام میں مشغولیت کے باعث دب گیا۔

رائخ 24 مارچ 1897ء کو آسٹریا میں پیدا ہوا۔ اُس نے برلن سائیکوانیلٹک انسٹی ٹیوٹ میں تربیت حاصل کی اور 1924ء میں ویانا سائیکوانیلٹک انسٹی ٹیوٹ کی فیکلٹی میں شامل ہوگیا۔ 1914ء اور 1918 کے درمیانی برسوں میں اُس نے پہلی عالمی جنگ میں خدمات انجام دیں اور لیفٹیننٹ کے عہدے تک پہنچا۔ فوج کی ایک کافی بڑی انفنٹری جمع کروا دی۔ پہلے وہ ویانا سکول آف لا میں داخل ہوا لیکن جلد ہی خود کو اس کے لیے غیر موزوں محسوس کرتے ہوئے میڈیکل سکول میں چلا گیا۔ مالی مشکلات نے اُس کا کالج میں ٹھہرنا مشکل بنا دیا لیکن دیگر میڈیکل طلبا کو ٹیوشن پڑھا کر کام چلایا۔ وہ دو سال تک بہت خراب خوراک پر گزارا کرتا رہا۔ اس سب کے باوجود امتحانات میں کامیاب ہوا اور فزکس، کیمسٹری و بیالوجی میں امتیازی نمبر حاصل کیے۔

1919ء میں رائخ نے جنسیات (Sexology) کے موضوع پر ایک سیمینار کا اہتمام کیا اور اُس کی صدارت بھی کی۔ سگمنڈ فرائیڈ کو رائخ کے کام کا علم اور اُسے ملاقات کی دعوت بھیجی۔ فرائیڈ ذہنی مسائل کی کارآمد حل تجویز کرنے والے اولین ماہرین میں سے ایک تھا۔ وہ والدین اور بچوں کے درمیان جنسی مسائل پر بھی کام کرتا تھا۔ رائخ نے اُسے پسند کیا اور جلد ہی اُس کا پیروکار بن گیا۔ فرائیڈ نے اُسے اپنی ویانائی سائیکوانیلٹک سوسائٹی میں شامل کر لیا جس میں وہ نفسیاتی مسائل والے مریضوں کا معائنہ کرتا تھا۔ معائنوں کے دوران ہی رائخ کی ملاقات 18 سالہ مریضہ اَینی سے ہوئی اور اُس سے ملاقاتیں کرنے لگا۔ جب رائخ نے ویانا میڈیکل سکول سے ڈاکٹریٹ کے ساتھ گریجوایشن کی تو دونوں ایک اپارٹمنٹ میں اکٹھے رہنے لگے۔ 1922ء میں فرائیڈ نے رائخ کو اپنے تحلیلی نفسیاتی کلینک میں اسسٹنٹ بننے کو کہا۔ کچھ عرصہ بعد رائخ اور اَینی کی پہلی بیٹی پیدا ہوا۔ 1926ء میں اُس کا بھائی تپ دق کے باعث مر گیا۔

رائخ آسٹریائی سوشلسٹ پارٹی کا رکن رہ چکا تھا لیکن 1930ء میں برلن منتقل ہو جانے پر کمیونسٹوں میں شامل ہو گیا۔ تاہم، برتھ کنٹرول اور جنسی تعلیم جیسے معاملات پر اُس کے خیالات و نظریات راسخ مارکسیوں کے ساتھ ٹکراؤ کا باعث بنتے رہے اور 1933ء میں اُسے کمیونسٹ پارٹی سے نکال دیا گیا۔ دوسری طرف اُس کی تھیوریز فرائیڈ پسندوں کو بھی ناگوار لگنے لگیں اور اُسے 1934ء میں انٹرنیشنل سائیکولوجیکل ایسی ایشن کی رکنیت سے بھی محروم ہونا پڑا۔ فرائیڈ اور اُس کی سائنسی

تحقیقات سے اتفاق نہیں کرتا تھا۔1933ء میں شائع ہونے والی کتاب ''ماس سائیکالوجی آف فاشزم'' میں رائخ نے فاشسٹوں کو جنسی طور پر استحصال زدہ نیوروٹنک قرار دیا۔ نازیوں نے اقتدار میں آنے کے بعد اس پر پابندی لگا دی۔ رائخ نے محسوس کر لیا کہ وہ شدید خطرے سے دوچار ہے، اور فوراً جرمنی سے چلا گیا۔ اُس نے کوئی دو برس ناروے میں گزارے اور پھر 1939ء میں امریکہ پہنچا۔

امریکہ میں جلاوطنی کی زندگی گزارنے کے دوران رائخ نے "Orgone energy" پر سائنسی تحقیق کی جس میں فرائیڈ کے نظریۂ libido کو ''Orgone'' میں تبدیل کر دیا گیا — ایک قسم کی ہمہ گیر قوت۔ (تاہم، بہت سے سائنسدانوں کا خیال تھا کہ رائخ نے سائنسی غلطیاں کیں، اور کچھ نے تو اُس کی تھیوری کو جعلی سائنس بھی قرار دیا۔) Orgone توانائی کی ایک غیر ثابت شدہ صورت ہے جسے رائخ نے پہلی بار 1930ء کی دہائی کے اواخر میں بیان کیا۔ رائخ کے خیال میں اورگون قدیم کائناتی توانائی کی ایک قسم ہے، نیلے رنگ کی، جو ہر جگہ موجود اور موسم، آسمان کے رنگ، کششِ ثقل، کہکشاؤں کی تشکیل اور اچھے ہیجان شہوت کی ذمہ دار ہے۔ (آرگزم یا ہیجانِ شہوت کے بعد ہونے والے احساس عافیت کی وجہ بقول رائخ یہ ہے کہ آرگزم سارے بدن میں اورگون توانائی کے بہاؤ کو تیز کر دیتا ہے۔) اُس نے تو یہ خیال بھی ظاہر کر دیا کہ یہ توانائی UFOs میں بھی استعمال ہوتی ہوگی۔

اپنی تھیوری کے ذریعہ رائخ اس نتیجے پر پہنچا کہ بیماری کی وجہ جسم کی اورگون توانائی کم یا غیر متوازن ہو جاتا ہے۔ رائخ نے Orgone accumulator نامی مشین بھی تیار کی جو اُس کے مطابق اورگون توانائی کو مرکوز اور سٹور کر سکتی تھی۔ مریض مشین کے اندر بیٹھ کر مرتکز شدہ اورگون توانائی جذب کرتا۔ متبادل طب میں اورگون بہت اہم ہے اور اب بھی (بدستور کسی سائنسی توثیق کے بغیر) علاج میں استعمال ہوتی ہے۔ "The Function of Orgasm" (1927ء) میں رائخ کہتا ہے کہ ہیجان شہوت حاصل کرنے کی اہلیت صحت مند فرد کا ایک لازمی وصف ہے؛ ہیجان شہوت کے ذریعہ جمع شدہ جنسی توانائی کو منتشر کرنے میں ناکامی بالغوں میں نیوروسس پیدا کر سکتی ہے۔ اب کتاب نے اُسے جنسی۔ سیاسی تحریک کے ساتھ جوڑ دیا جو انقلابی بائیں بازو کی سیاست کو جنسی تعلیم و آزادی کی حمایت کے ساتھ ملانے کی کوشش تھی۔

رائخ نے کہا کہ اُس کی جنسی، معاشی تھیوری، فاشزم کے مطالعہ پر لاگو کرنے کے ذریعہ ''وقت کی کسوٹی پر پوری اُتری۔'' وہ اس تھیوری کو اپنی کتاب ''ماس سائیکالوجی آف فاشزم'' میں واضح کرتا ہے۔ اُس نے اس کتاب میں انسانی کرداری ڈھانچے کے متعلق اپنے کلینکل علم کو سماجی اور سیاسی سطح پر لاگو کیا۔ وہ اس نقطہ نظر کو سختی سے مسترد کرتا ہے کہ فاشزم کسی واحد فرد یا قوم کی آئیڈیالوجی یا ایکشن ہے، یا کوئی نسلی یا سیاسی گروہ اس کا ذمہ دار ہے۔ اُس نے مارکسی نظریہ سازوں کی پیش کردہ خالصتاً سماجی معاشی توضیح کو بھی مسترد کیا۔ وہ فاشزم کو اوسط انسان کے غیر منطقی کرداری ڈھانچے کا اظہار سمجھتا ہے، وہ انسان جس کی بنیادی، حیاتیاتی ضروریات اور تحریکات ہزاروں برس سے دبی ہوئی ہیں۔ لہٰذا اس استحصال کے سماجی وظفے اور اس میں استبدادی خاندانی ڈھانچے اور کلیسیا کے نہایت اہم کردار کو جانچنے کی ضرورت ہے۔ رائخ نے دکھایا کہ

کس طرح منظم باطنیت، بشمول فاشزم، کی ہر صورت عوام کی غیر تسکین یافتہ شہوتی اُمنگوں پر منحصر ہے۔

''ولہلم رائخ اِنفنٹ ٹرسٹ فنڈ'' کی ٹرسٹی میری ہگنز کے مطابق رائخ کے کام کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ منظم فاشٹ تحریکوں کو جنم دینے کا لا انسانی کرداری ڈھانچہ بدستور موجود ہے اور ہمارے موجودہ سماجی تنازعات پر غلبہ پائے ہوئے ہے۔ اگر اپنے دور کی بدنظمی اور عذاب کو ختم کرنا ہے تو ہمیں اس کی وجہ بننے والے کرداری ڈھانچے کی جانب توجہ مبذول کرنا ہوگی۔ ہمیں فاشزم کی عوامی نفسیات کو سمجھنا ہوگا۔

فاشٹ رجحانات کی وجہ بیان کرتے ہوئے رائخ نے کہا: ''میرے میڈیکل تجربات نے مجھے سکھایا ہے کہ فاشزم محض اوسط انسان کے کرداری ڈھانچے کا منظم سیاسی اظہار ہے، ایسا ڈھانچہ جو کسی مخصوص نسل یا قوم یا پارٹی تک ہی محدود نہیں بلکہ عمومی اور بین الاقوامی ہے۔ انسانی کردار کی روشنی میں جانچے جانے پر فاشزم ہماری استبدادی مشینی تہذیب کے استحصال زدہ انسان کا بنیادی جذباتی طرزِ عمل ہے۔ فاشٹ پارٹیاں اس مشینی اندازِ حیات کا نتیجہ ہیں نہ کہ اس کے برعکس۔ ایک بھی ایسا انسان موجود نہیں جو اپنے ڈھانچے میں فاشٹ احساس اور سوچ نہ رکھتا ہو — فاشٹ ذہنیت بالشتیئے انسان کی ذہنیت ہے جو غلام ہے، جو اتھارٹی کا متمنی اور اس کے ساتھ ساتھ باغی بھی ہے۔''

رائخ نے محسوس کیا کہ گزشتہ تین سو سال کے سماجی اقدامات عوامی فاشزم کے بدمست ہاتھی کو قابو کرنے کے قابل نہیں رہے۔ چنانچہ اس سے نمٹنے کے لیے فطری حیاتیاتی ورک ڈیموکریسی کو بین الاقوامی انسانی میل جول میں متعارف کروانے کی ضرورت ہے۔

کارآمد جمہوریت یا (Work Democracy) محبت، کام اور علم کا فطری عمل ہے جو (جب سے معاشرہ موجود ہے اور جب تک رہے گا) معیشت اور انسان کی سماجی و ثقافتی زندگی کا نگران تھا، ہے اور رہے گا۔ کارآمد جمہوریت زندگی کے ان تمام افعال کا مجموعہ ہے، جن پر منطقی شخصی تعلقات کی حکمرانی ہے۔

کارآمد جمہوریت کوئی نظریاتی نظام نہیں۔ نہ ہی یہ ''سیاسی'' نظام ہے جسے کسی پارٹی، سیاست دانوں یا مشترکہ نظریات رکھنے والے کسی گروپ کے پروپیگنڈا کے ذریعے انسانی معاشرے پر لاگو کیا جا سکتا ہے۔ کوئی ایسا واحد اور روایتی سیاسی اقدام موجود نہیں کہ جس کے ذریعہ کارآمد جمہوریت کو ''متعارف'' کرایا جا سکتا ہو۔ کارآمد جمہوریت کو ایک جمہوریہ یا مطلق انسان ڈکٹیٹر کے انداز میں متعارف نہیں کرایا جا سکتا۔ اس کی وجہ بہت سادہ ہے: کارآمد جمہوریت ہمیشہ موجود رہتی اور عمل کرتی رہتی ہے چاہے کسی سیاسی پارٹی یا نظریاتی گروپ کو اس کی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو۔ فطری کارآمد جمہوریت کا عمل سماجی روایات کے عین مخالف یا اس کے کم و بیش مطابق ہو سکتا ہے۔ تاہم یہ کارآمد جمہوریت کا عمل سماجی روایات کے عین مخالف یا اس کے کم و بیش مطابق ہو سکتا ہے۔ تاہم یہ کارآمد جمہوری عمل جہاں بھی جاری ہو، یہ تقاضا کرتا ہے کہ سماجی نظریات اور روایات کو فطری ضروریات کے لیے لازمی کام اور فطری سائنس میں واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ان اہم سماجی افعال کو روکا یا فروغ دیا جا سکتا ہے؟ کام کرنے والے مرد اور عورتیں ان سے آگاہ یا لاعلم ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان افعال کو ''کبھی بھی ختم نہیں کیا جا سکتا ہے۔'' لہٰذا یہ ہر منطقی سماجی عمل کی ٹھوس بنیاد ہیں۔

نظریاتی سیاسی نظاموں کی بنیاد زندگی کے فطری عمل پر ہے۔ یہ نظام زندگی کے فطری عمل کو روکتے یا فروغ دیتے ہیں۔ مگر یہ نظام انسانی معاشرے کی ''بنیاد'' کا حصہ نہیں۔ اگر یہ نظام جمہوری ہوں تو زندگی کا فطری نظام آگے بڑھتا ہے اور اگر یہ جابرانہ ڈکٹیٹ کروانے والے ہوں تو اس عمل کی راہ میں رکاوٹ بن جاتے ہیں۔

کارآمد جمہویت کو کسی سیاسی نظام کی طرح لوگوں پر نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ زندگی کو قائم رکھنے کے لیے ضروری کام کرنے والے افراد یا تو سماجی عوامل کے لیے اپنی ذمہ داری سے آگاہ ہوتے ہیں یا پھر یہ آگہی ایک درخت یا جسم کی طرح خود بخود ارتقا پاتی ہے۔ سماجی ذمہ داری کا یہ شعور سماجی نظاموں کو معاشرے کے جسم پر رسولیاں بن کر ابھرنے سے روکنے کے لیے لازمی شرط ہے۔ اس کے علاوہ انسانی معاشرے کے اداروں کو کارآمد جمہوریت کے فطری افعال سے ہم آہنگ کرنے کے لیے لازمی ہے کہ تمام پیشوں سے وابستہ مرد اور عورتیں اپنی سماجی ذمہ داری سے آگاہ رہیں۔ سیاسی نظام آتے جاتے ہیں اور سماجی زندگی کی بنیاد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ نہ ہی سماجی زندگی ختم ہوتی ہے۔ لیکن اگر محبت، کام اور علم جیسے فطری افعال ایک دن کے لیے بھی ختم ہو جائیں تو انسانی معاشرے کی نبض ہمیشہ کے لیے رک جائے۔ فطری محبت، زندہ رہنے کے لیے لازمی کام اور فطری سائنس زندگی کے ''منطقی'' افعال ہیں۔ چنانچہ کوئی بھی غیر منطقی چیز ان کی دشمن ہے۔ سیاسی غیر منطقی پن زندگی کو بدنما بناتا اور تباہ کرتا ہے۔ سماجی زندگی کا یہ بگاڑ پیدا ہونے کی وجہ زندگی کے فطری افعال کو تسلیم کرنے میں ناکامی ہے۔

رائخ کے نظریات موجود عالمی صورت حال کو سمجھنے میں بہت معاون ہیں۔ آج ہمیں فاشزم کی نئی صورت ''عالمی دہشت گردی'' کا سامنا ہے۔ بلاشبہ رائخ کا نفسیاتی فلسفہ نئے انسانی حالات اور مسائل کو سمجھنے کی کنجی ثابت ہوسکتا ہے۔

ہربرٹ مارکیوزے

پیدائش: 19 جولائی 1898 عیسوی

وفات: 29 جولائی 1979 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: ''One Dimensional Man

’’آقاؤں کا آزادانہ انتخاب کرنے سے آقا اور یا غلام ختم نہیں ہو جاتے۔‘‘

مارکیوزے

ہربرٹ مارکیوزے

جرمن امریکی فلسفی ہربرٹ مارکیوزے ریڈیکل لیفٹ اور نیولیفٹ کا سرکردہ نظریہ ساز اور اسٹیبلشمنٹ کا شدید نقاد کی حیثیت شہرت رکھتا ہے۔ وہ 19 جولائی 1898ء کو برلن میں پیدا ہوا اور برلن وفریئکفرٹ یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی۔ وہ انسٹی ٹیوٹ آف سوشل ریسرچ فرینکفرٹ کے ساتھ 1933ء تک وابستہ رہا جب نیشنل سوشلسٹ پارٹی برسراقتدار آئی اور سکول بند کر دیا گیا۔ مارکیوزے ہجرت کر کے امریکہ جا بسا اور انسٹی ٹیوٹ آف سوشل ریسرچ، کولمبیا یونیورسٹی میں شمولیت اختیار کر لی (1934ء)۔ 1940ء کی دہائی کے دوران فیڈرل گورنمنٹ کی مختلف انٹیلی جنس ایجنسیوں نے اُسے ملازمت دی۔ 1950ء کے بعد اُس نے باری باری کولمبیا، ہارورڈ اور براندیس یونیورسٹیوں میں پڑھایا اور کیلی فورنیا یونیورسٹی، سان ڈیاگو میں بھی خدمات انجام دیں۔

طلبا رہنماؤں میں مارکیوزے کے اثرات یورپ اور امریکہ میں یونیورسٹی بغاوتوں کے دوران عیاں ہوئے (1960ء کی دہائی کے اواخر میں)۔ اُس کی تحریریں "Eros and Civilization" (1955ء)، "One Dementional Man" (1964ء)، "Counter Revolution and Revolt" (1972ء) اور "Studies in Critical Philosophy" (1972ء) اس نکتۂ نظر کی عکاس ہیں کہ صرف جمہوری عمل کو مسترد کر کے ہی کچھ سماجی برائیوں کا خاتمہ کیا جا سکتا ہے۔ اُس نے کہا کہ قائم شدہ نظام کو موثر ترین چیلنج کا سامنا مزدوروں کی بجائے طلبا اور اقلیتی گروپس کی جانب سے ہوگا۔ اُس کے خیال میں مزدور صورت حال کو جوں کا توں رکھنے کے حق میں ہوتے ہیں۔ مارکیوزے کا سماجی فلسفہ اوپر مذکور کتب میں سے پہلی دو میں ملتا ہے۔

مارکیوزے نے 60ء کی دہائی کے دوران بطور فلسفی، سماجی نظریہ ساز اور سیاسی کارکن عالمی سطح پر شہرت حاصل کی۔ میڈیا نے اُسے ’’بابائے نیولیفٹ‘‘ قرار دیا۔ اُس کے نظریۂ ’’یک جہتی‘‘ معاشرہ نے معاصر سرمایہ دار اور ریاستی کمیونسٹ معاشروں پر تنقیدی تناظر مہیا کیا۔

1928ء میں شائع ہونے والے پہلے آرٹیکل میں مارکیوزے نے مظہریت، وجودیت اور مارکسزم کے فلسفیانہ تناظروں کی تالیف پیش کرنے کی کوشش کی، ایسی تالیف جو عشروں بعد متعدد ’’وجودی‘‘ اور ’’مظہریاتی‘‘ مارکسیوں نے دوبارہ اختیار کر لی (مثلاً ژاں پال سارتر اور مورائس مارلو پونٹی)۔ نیولیفٹ کے دانشوروں اور امریکی طلبا نے بھی اس کا اثر قبول کیا۔

مارکیوزے کا کہنا تھا کہ زیادہ تر مارکسی فکر انحطاط کا شکار ہو کر کٹر راسخ العقیدگی بن گئی تھی، لہٰذا تھیوری میں نئی جان

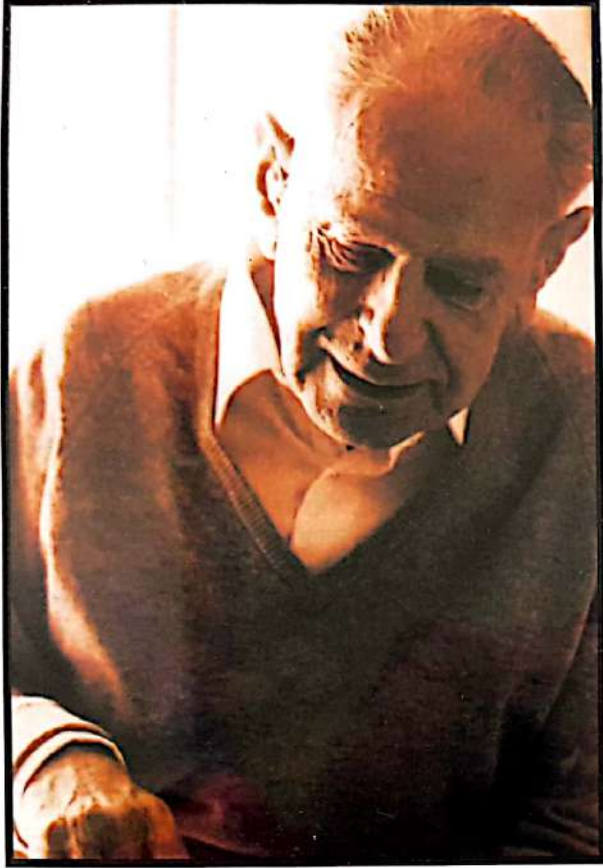
ڈالنے کے لیے مظہریاتی تجربے کی ضرورت تھی۔ ساتھ ہی ساتھ وہ یہ بھی یقین رکھتا تھا کہ مارکسزم نے فرد کے مسئلے کو نظر انداز کیا اور ساری زندگی سماجی قلب ماہئیت اور سرمایہ داری سے سوشلزم میں عبور کی ممکنات کے علاوہ فرد کی آزادی اور فلاح کے متعلق متفکر رہا۔ مارکیوزے نے ہمیشہ ہیڈگر (جس کا وہ شاگرد رہ چکا تھا) کو اپنی زندگی میں آنے والا عظیم ترین استاد اور مفکر قرار دیا۔

مارکیوزے کا خیال تھا کہ معاشرے کی موجودہ تنظیم نے سماجی طور پر غیر ضروری محنت، جنسیت پر غیر ضروری قدغنیں اور منافع و استحصال پر مبنی سماجی نظام لاگو کرنے کے ذریعہ "فاضل استحصال" پیدا کیا۔ احتیاج میں کمی اور وافر وسائل کے امکانات کی روشنی میں مارکیوزے نے استحصال کے خاتمے اور ایک نئے معاشرے کی تخلیق پر زور دیا۔ موجودہ معاشرہ اور اس کی اقدار پر اُس کی انقلابی تنقید اور غیر استبدادیت تہذیب کے لیے اصرار نے سابق کولیگ ایرک فرام کے ساتھ تنازعہ پیدا کر دیا جس نے اُسے "انکاریت" (Nihilism) اور غیر ذمہ دارانہ لذتیت (hedonism) کا مرتکب ٹھہرایا۔ تب مارکیوزے نے "One Dementional Man" (1964ء) میں ترقی یافتہ سرمایہ دار اور کمیونسٹ دونوں معاشروں پر ایک وسیع تنقید شائع کی۔ اس کتاب میں سرمایہ دارانہ معاشروں میں انقلابی قوائیت کے انحطاط اور سماجی کنٹرول کی نئی صورتوں کی ترقی کا نظریہ پیش کیا گیا۔ مارکیوزے نے کہا تھا کہ "ترقی یافتہ صنعتی معاشرے" نے مصنوعی ضروریات پیدا کیں جنہوں نے افراد کو پیداوار اور صرف کے موجودہ نظام میں سمو دیا۔ ماس میڈیا اور ثقافت، اشتہار بازی، صنعتی مینجمنٹ اور معاصر اندازہائے فکر — ان سب نے مل کر موجودہ نظام کو متشکل کیا اور منفیت، تنقید و مخالفت کا خاتمہ کرنا چاہا۔ نتیجتاً سوچ اور طرز عمل کی ایک "یک جہتی" کائنات پیدا ہوئی جس میں تنقیدی سوچ اور اختلافی رائے کی قابلیت و صلاحیت معدوم ہوتی چلی گئی۔ سرمایہ داری نے نہ صرف مزدور طبقے کو ساتھ ملا لیا (جو کہ ممکنہ انقلابی حریف تھا) بلکہ ریاستی پالیسیوں اور سٹیٹ کنٹرول کی نئی صورتیں ایجاد کرنے کے ذریعے استحکام کے نئے طریقے بھی وضع کر لیے۔ یوں مارکیوزے نے بنیاد پرستانہ مارکسزم کے دو بنیادی اصولوں پر سوال اٹھایا: انقلابی پرولتاریہ اور سرمایہ داری کا ناگزیر بحران۔ بنیاد پرستانہ مارکسزم کی زیادہ مبالغہ آمیز آرا کے برعکس مارکیوزے نے اقلیتوں، غیر ملکیوں اور انقلابی دانشور طبقے کے اتحاد کی ناگزیریت کا علم بلند کیا اور انقلابی فکر و اختلاف کو ترویج دینے کے ذریعہ اختلافی سوچ و مخالفت کو بڑھانے کی کوشش کی۔ "One Dimentional Man" پر راسخ مارکسیوں اور مختلف سیاسی و نظریاتی حلقوں نے شدید تنقید کی۔ اپنی یاسیت کے باوجود اس کتاب نے نیولیفٹ میں بہت سوں کو متاثر کیا، کیونکہ یہ سرمایہ دارانہ و سویت کمیونسٹ معاشروں سے اُن کی بڑھتی ہوئی بیزاری کا اظہار تھی۔ اس کتاب کے بعد مارکیوزے نے کئی دیگر کتب اور مضامین لکھے جن میں نیولیفٹ سیاست اور سرمایہ دارانہ معاشروں کا تنقیدی جائزہ لیا گیا۔ مثلاً "Repressive Tolerance" (1965ء) میں وہ لبرل ازم اور اُن لوگوں پر حملہ کرتا ہے جنہوں نے 60ء کی دہائی کے فکری تنازعات میں کوئی بھی نکتۂ نظر اختیار کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ یوں وہ ایک کٹر انقلابی اور لیفٹ کا ممتاز نظریہ ساز بن گیا۔

مارکیوزے نے جمالیات پر بھی کافی کچھ لکھا اور اُس کی آخری کتاب "The Aesthetic Demension"

(1979ء) نام نہاد "اعلیٰ ثقافت" میں جمالیات کا جائزہ پیش کرتی ہے۔ اُس نے آزادی کی تحلیل کے لیے عظیم آرٹ کی اہمیت کا دفاع کیا اور کہا کہ ثقافتی انقلاب انقلابی سیاست کا ایک ناگزیر حصہ ہے۔

فلسفہ اور سماجی تھیوری کے میدان میں مارکیوزے کے کام نے شدید مخالفت اور دھڑے بندی پیدا کی اور اُس کی تحریروں پر لکھی گئی تنقیدی کتب نہایت جانب دارانہ ہیں۔ 1979ء میں مارکیوزے کی موت کے بعد اُس کا اثر متواتر گھٹتا گیا۔ ترقی پسند دھڑوں میں اُس کا غیر مقبول ہو جانا ایک دلچسپ امر ہے، کیونکہ وہ 60 کی دہائی کے دوران اپنے عہد کے موثر ترین انقلابی نظریہ سازوں میں شمار ہوتا تھا اور 70ء کی دہائی میں بھی اُس کا کام دلچسپی اور اختلاف رائے کا موضوع بنا رہا۔

بلاشبہ، مارکیوزے نے انسانوں اور فطرت و معاشرے کے ساتھ اُن کے تعلق پر بھرپور فلسفیانہ تناظر پیش کیے۔ اُس نے معاصر معاشروں کو منظم کرنے میں ٹیکنالوجی کی اہمیت پر خصوصی توجہ دی اور ہمارے دور میں نئی ٹیکنالوجیز کے ظہور کے ساتھ ٹیکنالوجی، معیشت، ثقافت اور روزمرہ زندگی کے درمیان تعلق پر مارکیوزی اصرار خصوصی اہمیت کا عمل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آنے والے دور میں کبھی پھر سے مارکیوزے کے خیالات پر توجہ دی جائے اور اُس کا فلسفہ ہمارے دور کی اُلجھنوں کو سلجھانے میں مدد دے۔

سر کارل ریمنڈ پوپر

پیدائش:	28 جولائی 1902 عیسوی
وفات:	17 ستمبر 1994 عیسوی
ملک:	آسٹریا
اہم کام:	"The Logic of Scientific Discovery"

''ایسے انداز میں بات کرنا ناممکن ہے کہ آپ کی بات کا غلط مطلب نہ لیا جائے۔''

پوپر

سر کارل ریمنڈ پوپر

فطری اور سوشل سائنس کے آسٹریا نژاد برطانوی فلسفی کارل ریمنڈ پوپر نے سائنسی طریقۂ کار کی تھیوری اور تاریخی جبریت(Historical Determinism) پر تنقید کی وجہ سے شہرت حاصل کی۔ اُسے یقین تھا کہ علم ذہن کے تجربے سے ارتقا پذیر ہوتا ہے۔

کارل پوپر 28 جولائی 1902ء کو ویانا میں پیدا ہوا۔ اُس کے یہودی والدین نے لوتھری عقیدہ قبول کر لیا تھا۔ پوپر ابتدا سے ہی فلسفہ، سائنس اور نفسیات کے علاوہ موسیقی میں بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ اُسے موسیقی کے بارے میں خاصا علم تھا، جبکہ شاعری و ادب میں بہت کم دلچسپی تھی اور اُنہیں زیادہ اہمیت بھی نہیں دیتا تھا۔ عہد جوانی میں وہ ایک پُر جوش مارکسی رہا، مگر جلد ہی کارل مارکس پر 20 ویں صدی کے موثر ترین اور شدید ترین نقادوں میں سے ایک بن گیا۔ اُس نے 1928ء میں ویانا یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ آسٹریا پر ہٹلر کی چڑھائی سے پہلے ہی وہ اپنے بیوی بچوں کے ہمراہ نیوزی لینڈ میں ملازمت کرنے چلا گیا۔ وہاں اُس نے "The Open Society and Its Enemies" (1945ء) لکھی اور پہلی بار اسی کے توسط سے شہرت حاصل کی۔ 1945ء میں وہ لندن سکول آف اکنامکس میں منطق کا ریڈر بنا اور 1949ء سے 1969ء تک وہاں منطق اور سائنسی طریق کار کا پروفیسر تعینات رہا۔

ویانا سکول آف فلاسفی کا رکن نہ ہونے کے باوجود پوپر اُن کے سائنسی طرز عمل سے ہمدردی تو رکھتا تھا لیکن اُن کے کچھ مسالک پر معترض بھی ہوا۔ فلسفۂ سائنس میں اُس کی اہم ترین حصہ داری سائنسی طریقۂ کار کی وصف نگاری کرنا تھی۔ اپنی مشہور کتاب ''دی لاجک آف سائنٹیفک ڈسکوری'' (1934ء) میں اُس نے اس غالب نکتۂ نظر کو تنقید کا نشانہ بنایا کہ سائنس اپنی فطرت میں اساسی طور پر استقرائی ہے۔ [اِستقرا Induction کا مطلب مخصوص حقائق سے بذریعہ استخراج (Deduction) عمومی اصول وضع کرنے کا طریقہ ہے]۔ فرانسس بیکن کے بعد سے فلسفیوں اور سائنس دانوں کو یقین تھا کہ سائنسی علم کی بنیاد و شواہد کی توثیق کرنے پر تھی۔ ان شواہد کے متعلق بیانات کی صداقت (اُن کے خیال میں) استقرائی (Inductive) استدلال کے توسط سے کسی تھیوری کی حمایت پیش کرتی ہے۔ ڈیوڈ ہیوم اور دیگر نے اس سائنسی طریقۂ کار پر کچھ شکوک کا اظہار تو کیا مگر اُن میں سے کوئی بھی ایک طاقتور متبادل تجویز نہ کر سکا۔

پوپر نے ڈیوڈ ہیوم کی تشکیکیت کا سامنا کرنے کی کامیاب کوشش کی، جبکہ کانٹ سے یہ تصور مستعار لیا کہ ہمارے استعمال کردہ نظریات کا تعین تجربے سے نہیں ہوتا بلکہ ہمارا تخلیقی ذہن انہیں فراہم کرتا ہے۔ اُس کی کامیابی کی وجہ استقرائی کی حد کو پوری طرح سمجھنا ہے۔ استقرائی استدلال میں ہم عمومی بیانات کے قضیوں (Premises) سے مخصوص مثالوں

کے متعلق نتائج اخذ کرتے ہیں۔ تب اخذ کردہ نتیجے کا جھوٹا پن کم از کم ایک قضیے کے جھوٹے ہونے کی عکاسی کرتا ہے۔ استقرا پر انحصار کے خلاف دلائل دیتے ہوئے پوپر نے ہمیشہ زور دیا کہ کسی تھیوری کی 1000 توثیقات بھی 1001 ویں مثال میں اُس کے توثیق حاصل کرنے کی ضمانت نہیں دے سکتیں۔ مثلاً نیوٹن کا قانونِ کشش ثقل 200 برس تک دنیائے طبیعات پر حکمران رہا۔ تاہم، آخرکار 20 ویں صدی میں اس کی جگہ آئن سٹائن کی وضع کردہ ایک زیادہ قابل قبول تھیوری نے لے لی۔ پوپر اس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس (جسے ہم علم کی تصدیق شدہ شاخ سمجھتے ہیں) بھی مائل بہ خطا ہے کیونکہ حقیقت میں سائنسی تھیوریز محض ''مفروضات'' ہیں اور ایک روز وہ غلط اور تبدیل ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ سائنس میں اصل اہمیت توثیق وتصدیق کی نہیں بلکہ تھیوریز کی ''تکذیب'' کی کوشش ہے۔ مصروف عمل سائنس دان کو تجرباتی شواہد کی بنیاد پر اپنی تھیوریز سے مطمئن نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے برعکس اُسے چاہیے کہ اُنہیں ہر ممکن مختلف حالات اور صورتوں میں مسلسل جانچتا، پرکھتا اور آزماتا رہے۔ یہ تنقیدی طریقۂ کار اُسے اپنی تھیوریز کی خامیاں جاننے کے قابل بناتا ہے۔ اُس کے بعد وہ زیادہ بہتر تھوریز پیش کرنے کے ذریعہ سائنسی پیش رفت کی راہیں کھولے۔

پوپر نے اپنے فلسفہ کو ''تنقیدی منطقیت'' اور بعد میں ''ارتقائی علمیات'' کا عنوان دیا کیونکہ وہ انسانی علم کی نشوونما کو (بالکل جانوروں کے علم کی طرح) ارتقا اور بہتری کے متواتر عمل کے طور پر لیتا تھا۔ سائنس دان کی کڑی جانچ پڑتال کو برداشت کر لینے والی تھیوریز باقی رہیں گی اور (کچھ عرصہ کے لیے) محفوظ ہو جائیں گی۔ تکذیب شدہ تھیوریز کی جگہ نئی تھیوریز آئیں گی۔ اگرچہ یہ ڈارون کا نظریۂ ''موزوں ترین کی بقا'' ہے لیکن ایک علمیاتی سطح پر: ہم اُن سائنسی تھیوریز کو قائم رکھتے ہیں جو ہمارے تجربے کی کسوٹی پر پورا اتریں۔ تجربات کا مقصد اُن کی توثیق نہیں بلکہ اُن کی صداقت کو جھٹلانا ہوتا ہے۔

تنقیدی استدلالیت کی منطقیت کا ایک اہم اطلاق سیاست میں ہوتا ہے۔ سابق سیاسی تھیوریز کے پس منظر میں پوپر کی حصہ داری اس سوال سے ہٹاؤ میں مضمر ہے کہ ''حکومت کون کرے؟'' وہ اس کی بجائے سوال کرتا ہے: ''کون سے اداراتی انتظامات (اختیارات کے) غلط استعمالات کا بہترین انداز میں تدارک کر سکتے ہیں؟'' پوپر کے سیاسی فلسفہ کا اہم وصف یہ نظریہ ہے کہ سائنس دان کی طرح سیاست دان کو بھی ہمیشہ اپنی خطا انگیزی سے آگاہ رہنا اور متواتر غلط پالیسیوں کا کھوج لگانے کی کوشش میں رہنا چاہیے۔ پوپر کی نظر میں اچھا سیاست دان وہ ہے جو اپنے سیاسی فیصلوں اور پروگرامز پر تنقیدی نظر رکھے اور خطا کاری ثابت ہونے پر اُن کی جگہ نئے پروگرامز لانے کو تیار ہو۔ اِسی طرح سیاسی جماعتوں کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے سیاسی حریف سے بھی اچھے خیالات مستعار لینے میں کوئی عار نہ محسوس کریں۔ "The Open Society and Its Enemies" (1945ء) میں پوپر نے افلاطون، ارسطو، ہیگل اور مارکس کے اس دعوے پر کڑی تنقید کی کہ وہ ناقابل تکذیب علم رکھتے ہیں اور اپنے اس علم کو عملی سطح پر نافذ کرنے کے لیے ڈکٹیٹر شپ اور استبدادیت کی منظوری بھی دیتے ہیں۔ دو جلدوں پر مشتمل اس کتاب نے مغربی دنیا پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ اس کے ذریعہ نہ صرف پوپر کو عالمی سطح پر شناخت ملی بلکہ اس نے بہت سے لوگوں کے اس یقین کو تقویت بھی دی کہ ایک آزاد (کھلا) اور معقول طور پر جمہوری معاشرہ تا حال بہترین ممکنہ معاشرہ ہے جو انسان کی خطا انگیزی کے ناخوش گوار اثرات کو کم سے کم کر سکتا ہے۔ پوپر

اور اُس کا دوست ایف اے وان ہائیک بیسویں صدی میں مارکسزم کے بہترین نقاد ہیں۔ اور "The Poverty of Historicism" میں اُس نے ہیگل، مارکس اور دیگر مطلق العنانیت پسند فلسفیوں کے مرکزی عقائد کی عمارت مسمار کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ پوپر کے خیال میں علم نجوم، مابعدالطبیعات، مارکسی تاریخ اور فرائیڈین تحلیلی نفسیات جیسی نام نہاد سائنسیں تجربی سائنسیں نہیں کیونکہ وہ اصول تکذیب پذیری (Principle of Falsifiability) پر عمل پیرا نہیں۔

اگرچہ پوپر کے سارے فلسفے کی بنیاد سائنسی نظریات کی ''درستگی'' پر مستقلاً شک کرتے رہنے کی قطعی ضرورت پر تھی، لیکن اُس نے خود پر ہونے والی کسی بھی تنقید کا جواب بہت ناخوشی اور حتیٰ کہ درشتی سے بھی دیا۔ البتہ اُس نے اپنے جارحانہ پن کے ذریعہ ایک بات کا یقین دلایا: کہ وہ ایک مفکر ہے جس کے ساتھ کوئی بھی ذمہ دار شخص معاملات طے کر سکتا ہے۔ اُس کے اثرات سائنس اور تاریخ سائنس سے بہت پرے تک ہیں۔ وہ اپنے دور کے سب سے زیادہ موضوع بحث بننے والے انسانوں میں سے ایک تھا، اور اب بھی ہے۔

تھیوڈور آڈورنو

پیدائش: 11 ستمبر 1903 عیسوی

وفات: 6 اگست 1969 عیسوی

ملک: جرمنی

اہم کام: ''روشن خیالی کی جدلیات'' (Dialectics of Enlightenment)

''مایوسی میں مرنے والے کی ساری زندگی بے کار جاتی ہے۔''

آڈورنو

تھیوڈور آڈورنو

جرمن مارکسی فلسفی، سوشیالوجسٹ اور ماہر موسیقات تھیوڈو آڈورنو، فرینکفرٹ سکول کا ایک اہم رکن تھا جس نے دوسری عالمی جنگ (1939ء تا 1945ء) کے بعد عقلی بحالی میں کلیدی کردار ادا کیا۔ آڈورنو کا اصل نام تھیوڈ ورلڈوِگ Wiesengrund تھا اور وہ 11 ستمبر 1903ء کو Frankfurt am Main، جرمنی میں پیدا ہوا۔ اُس نے فرینکفرٹ، جرمنی میں جوہان وولف گینگ یونیورسٹی سے فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی (1924ء) اور وہاں موسیقی کا مطالعہ بھی کیا۔

1925ء میں آڈورنو آسٹریائی کمپوزر البن برگ کا ویانا میں شاگرد بنا لیکن 1927ء میں واپس فرینکفرٹ آ گیا۔ 1934ء میں نازی جرمنی سے فرار ہو کر انگلینڈ پہنچا جہاں تین سال تک آکسفورڈ یونیورسٹی میں پڑھاتا رہا۔ اُنہی دنوں میں اُس نے اپنی شادی سے پہلے کا نام آڈورنو اپنا لیا۔ وہ اپنے مضامین کی وجہ سے مشہور ہوا جن میں فلسفے اور موسیقی پر مارکسی تصورات کا اطلاق کیا گیا۔ آڈورنو 1938ء میں امریکہ منتقل ہوا اور وہاں جرمن نژاد میکس Horkheimer کے ساتھ مل کر "Dialectics of Enlightenment" (روشن خیالی کی جدلیات، 1947ء) پر کام کیا۔ اس کتاب میں جدید مکعاشرے کے نقائص کی وجوہ پر تحقیق کی گئی۔

آڈورنو اور ہورک ہائیمر 1949ء میں واپسی جرمنی آ کر فرینکفرٹ میں پڑھانے لگے۔ اپنے ساتھی کے برخلاف آڈورنو نے اپنی تحریروں میں مارکسی نکتۂ نظر برقرار رکھتے ہوئے جدید معاشروں میں طبقاتی تقسیم کی مرکزی اہمیت پر زور دیا۔ اس نے دوسری عالمی جنگ میں یورپی تہذیب کے انہدام پر "Reflections from Damaged Life" (1951ء) اور نازی حامی فلسفی مارٹن ہیڈگر پر ایک تنقید "Jargon of Authenticity" (1964ء) لکھی۔ وہ معروضی صداقت کے امکان کو مسترد کرنے والوں پر شدید تنقید کرتا ہے۔

آڈورنو اور ہورک ہائیمر نے جب ''روشنی خیالی کی جدلیات'' لکھی تو اُس دور میں ''پس جدیدیت'' (Postmodernism) فیشن کا حصہ نہیں بنی تھی۔ کتاب کا آغاز جدید مغربی دنیا کے بارے میں ایک درشت رائے کے ساتھ ہوتا ہے: ''روشن خیالی اپنے وسیع تر مفہوم میں سوچ کی ترقی ہے؛ اس کا مقصد ہمیشہ نوعِ انسانی کو خوف سے آزادی دلانا اور اُنہیں بطور آقا قائم کرنا رہا ہے۔ تاہم، مکمل طور پر روشن خیال بن چکی دنیا آفت زدہ ہے۔'' یہ کیسے ہو گیا؟ جدید سائنس، طب اور صنعت لوگوں کو جہالت، بیماری اور ظالمانہ کام سے نجات دلانے اور ایک ایسی دنیا کی تخلیق میں مدد دینے کا وعدہ کیسے کر سکتی ہیں کہ جس میں لوگ جانتے بوجھتے ہوئے فاشسٹ آئیڈیالوجی اپناتے، جان کر اور دانستہ انسان کشی

کرتے اور بڑے جوش وخروش کے ساتھ وسیع پیمانے پر تباہی کے مہلک ہتھیار بناتے ہیں؟ آڈورنو اور ہورک ہائیمر نے کہا کہ منطق غیر منطقی ہوگئی ہے۔ تاہم، اُن کے خیال میں جدید سائنس اور سائنس پسندی واحد ملزم نہیں۔ منطقی ترقی کے غیر منطقی رجحان میں بدل جانے کا رجحان کافی پہلے بھی سامنے آیا۔ درحقیقت، وہ عبرانی صحائف اور یونانی فلسفیوں دونوں کو رجعتی رجحانات میں حصہ دار قرار دیتے ہیں۔ اگر آڈورنو کا کہنا درست ہے تو جدیدیت کی جانب موڑ محض قبل از جدیدیت کی جانب مڑنا نہیں ہوسکتا۔ بصورت دیگر جدیدیت کی ناکامیاں پس جدیدیت حالات میں ایک نئے روپ میں جاری رہیں گی۔ معاشرے کو بحیثیت مجموعی بدلنے کی ضرورت ہے۔

آڈورنو کے مطابق آج کی تباہی اندھے غلبے کی رو ہے، اور یہ غلبہ تین اعتبار سے ہے: فطرت پر انسانوں کا غلبہ، انسانوں کے اندر فطرت کا غلبہ اور غلبے کی ان دونوں صورتوں میں کچھ انسانوں کا دوسرے انسانوں پر غلبہ۔ اس قسم کے تہرے غلبے کا محرک نامعلوم کا ایک غیر منطقی خوف ہے۔

''روشن خیالی کی جدلیات'' کارل مارکس سے منسوب ایک تنقیدی معاشرتی نظریے کی نقیب ہے۔ آڈورنو مارکس کا مطالعہ ایک ہیگلی مادیت پسند کے طور پر کرتا ہے جس کی سرمایہ داری تنقید میں سرمایہ داری کی پروردہ آئیڈیالوجیز پر تنقید بھی شامل ہے۔ ان میں سے اہم ترین چیز بقول مارکس ''اشیا پرستی'' ہے۔ مارکس نے اشیا پرستی پر اپنی تنقید کا رُخ بورژوا سماجی سائنس دانوں کے خلاف کیا جو سرمایہ دارانہ معیشت کو بیان کرتے ہوئے غلط بیانی سے کام لیتے ہیں۔ مارکس کے مطابق بورژوا سرمایہ دارانہ پیداوار اپنی تمام تر سطحی ''آزادی'' اور شفاف پن'' کے باوجود مزدور طبقے سے قدر زائد لازماً نچوڑتی ہے۔ سرمایہ دارانہ حالات میں عام صنعت کاروں اور صارفین کی طرح بورژوا ماہرین معیشت شئے کو طلسماتی قوت (Fetish) کے طور پر لیتے ہیں — کہ جیسے یہ ایک غیر جانب دار اور جان دار شئے ہے اور جو انسانی باہمی روابط سے آزاد ہے۔ اس کے برعکس مارکس نے کہا کہ کسی پروڈکٹ کو شئے بنانے والی کسی بھی چیز کا تعلق انسانی ضروریات، خواہشات اور طرز ہائے عمل سے بنتا ہے۔ شئے کی قدر استعمال کا باعث اس کا انسانی ضروریات کو پورا کرنا ہے۔

آڈورنو کا سماجی نظریہ مارکس کی مرکزی بصیرتوں کو ''موخر سرمایہ داری'' پر لاگو کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شئے (جنس) کے بارے میں مارکس کے تجزیے سے متفق ہونے کے باوجود آڈورنو کے خیال میں اشیا پرستی پر اُس کی تنقید زیادہ دوررس نہیں۔ مارکس کے زمانے کے بعد سرمایہ داری کی ساخت میں نمایاں تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں، لہٰذا متعدد حوالوں سے نظر ثانی کی ضرورت ہے: پیداواری قوتوں اور تعلقات پیداوار کے درمیان جدلیات، ریاست اور معیشت کا تعلق؛ طبقات کی سوشیالوجی اور طبقاتی شعور؛ آئیڈیالوجی کی نوعیت اور وظیفہ اور سرمایہ داری پر تنقید میں جدید آرٹ و سوشل تھیوری کا کردار۔

آڈورنو کے خیال میں کسی تنقیدی سماجی تھیوری کو اس مسئلے پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ٹیکنالوجی اور سائنس کی تدار کی خوبیوں اور اہلیتوں کے باوجود بھوک، غربت اور انسانی دکھ کی دیگر صورتیں کیوں قائم ودائم ہیں۔ اُس کے مطابق اصل وجہ اس امر میں مضمر ہے کہ پیداوار کے سرمایہ دارانہ تعلقات بہ حیثیت مجموعی معاشرے پر کس طرح غالب آئے اور دولت و

طاقت کے ارتکاز کا محرک بنے۔ معاشرہ پیداواری اقدار تبادلہ کی خاطر پیداواری اقدار تبادلہ کے گرد منظم ہوا جس کے لیے ہمیشہ سے ہی قدر زائد کے استیصال کی ضرورت تھی۔ آڈورنو نے پیداوار اور طاقت کے اس بندھن کا ذکر بطور ''اصول تبادلہ'' کیا۔ جس معاشرے میں یہ بندھن یا ربط غالب ہو وہ ایک ''تبادلاتی معاشرہ'' (ایکسچینج سوسائٹی) ہے۔

آڈورنو کی اس تشخیص کا سماجی نفسیاتی پہلو موخر سرمایہ داری کے استحصال کے موثر پن اور ہمہ گیریت کو منکشف کرتا ہے۔ سامیت مخالفت اور استبدادی شخصیت پر تحقیقات میں وہ انہیں موخر سرمایہ داری کی منطق کے ساتھ جوڑتا ہے۔ سامیت دشمنی اور فاشزم کو اپنانے والے لوگ اپنا خوف سرمایہ داری کے ثالثوں کے سر تھوپ دیتے ہیں اور تبادلے سے ماورا کیفیتی تبدیلی کے تمام دعوے مسترد کرتے ہیں۔

المختصر، آڈورنو نے تہذیب کے اپنی ہی تباہی کے رجحان کو منطق کے تصور میں کھوجا، وہ منطق جسے روشن خیالی اور جدید سائنسی فکر نے ایک غیر منطقی قوت میں بدل دیا تھا۔ اس غیر منطقی قوت نے نہ صرف فطرت بلکہ انسانیت کو بھی مغلوب کرلیا اور انجام کار فاشزم اور انسانی آزادی سلب کرنے والے دیگر استبدادی نظام ہائے حکومت پر منتج ہوئی۔ آڈورنو کے مطابق انسانی آزادی کے لیے استدلالیت سے بہت کم کچھ متوقع ہے۔ البتہ آرٹ انفرادی خودمختاری اور مسرت کو تحفظ دے سکتا ہے۔

ژاں پال سارتر

پیدائش: 21 جون 1905 عیسوی
وفات: 15 اپریل 1980 عیسوی
ملک: فرانس
اہم کام: "Being and Nothingness"

ژاں پال سارتر

فرانسیسی فلسفی، ڈرامہ نگار، ناول نگار اور سیاسی تجزیہ کار ژاں پال سارتر فلسفۂ وجودیت کا نمایاں اور موثر ترین شارح تھا۔ وہ 21 جون 1905ء کو پیرس میں پیدا ہوا، Ecole Normale، فریبورگ یونیورسٹی سوئٹزرلینڈ اور پھر برلن کے فرنچ انسٹی ٹیوٹ میں تعلیم پائی۔ اُس نے 1929ء سے لے کر دوسری عالمی جنگ شروع ہونے درمیانی برسوں میں مختلف مدارس میں پڑھایا۔ دوسری عالمی جنگ میں فوجی خدامات کے لیے طلب کر لیے جانے کے باعث وہ سلسلہ تدریس جاری نہ رکھ سکا اور 41-1940ء میں جرمنوں کا قیدی بنا۔ رہائی کے بعد اُس نے Neuilly، فرانس اور بعد ازاں پیرس میں پڑھایا، فرانسیسی مزاحمت میں سرگرم ہو گیا۔ اُس کی خفیہ سرگرمیوں سے بے خبر جرمن حکام نے اُس کے استبدادیت مخالف ڈرامے ''دی فائلز'' (1943) کی پروڈکشن اور فلسفیانہ کتاب "Being and Nothingness" کی اشاعت کی اجازت دے دی۔ سارتر نے 1945ء میں پڑھانا چھوڑ دیا اور سیاسی وادبی جریدے *Les Temps Modernes* کی بنیاد رکھی۔ وہ جریدے کا ایڈیٹر انچیف بنا۔

سارتر 1947ء کے بعد ایک خود مختار سوشلسٹ کے طور پر سرگرم رہا اور سرد جنگ کے برسوں میں یو ایس ایس آر اور امریکہ دونوں پر تنقید جاری رکھی۔ بعد میں اُس نے سوویت نکتۂ نظر کی حمایت کی لیکن پھر بھی گاہے بگاہے سوویت پالیسیوں پر تنقید کرتا رہتا۔ اُس کی 1950ء کی دہائی کے اواخر کی زیادہ تر تحریریں ادبی اور سیاسی مسائل پر ہیں۔ سارتر نے 1964ء کے نوبیل انعام برائے امن (ادب) کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ اس قسم کا ایوارڈ وصول کرنے سے بطور قلم کار اُس کی ایمان داری پر حرف آئے گا۔

سارتر کی فلسفیانہ تحریروں میں جرمن فلسفی ایڈمنڈ ہسرل کی مظہریت (Phenomenology)، جرمن فلسفی فریڈرک ہیگل اور مارٹن ہیڈگر کی مابعد الطبیعات اور کارل مارکس کے سماجی نظریہ کو ملا کر وجودیت نامی نکتۂ نظر پیش کیا گیا ہے۔ زندگی، ادب، نفسیات اور سیاسی اقدام کو فلسفیانہ تھیوری کے ساتھ مربوط کرنے والے اس نکتۂ نظر نے اتنی زیادہ مقبولیت حاصل کی کہ وجودیت جلد ہی ایک عالم گیر تحریک بن گئی۔

سارتر کا انسان جانتا ہے کہ ہستی کا مطلب محض موجود ہونے کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے اور زندگی کا مطلب محض زندہ رہنا نہیں۔ چنانچہ وہ اپنی ہستی کے ابہام، لایعنیت اور مجردین سے سامنا ہونے پر اپنی حقیقی ذات کی دریافت نو کے سفر پر روانہ ہوتا ہے۔ وہ خود سے ماورا ہونے کی کوشش کرتا ہے، اور اس ماورائیت میں وہ معنی پنہاں ہے جس کی وہ اپنی زندگی کے لیے تلاش کرتا ہے۔ معنی کی جستجو ایک ماورائی اقدام بن جاتی ہے۔ لہٰذا معنی کی تلاش ہی معتبریت (authenticity) کی

''شکست صرف اس وقت ہوتی ہے جب آپ خود کو شکست خوردہ سمجھنے لگیں۔''

سارتر

تلاش قرار پاتی ہے۔

سارتر کی ابتدائی فکر میں انفرادی معتبریت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ وہ فرد سے وجودیاتی اور نفسیاتی دونوں سطوحات پر انفرادی معتبریت حاصل کرنے کا مبہم ترین امکان بھی چھین لیتا ہے۔ وجودیاتی (Ontological) انفرادی معتبریت حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ اُس نے کہا کہ فرد بداعتقادی میں عمل کرنے کے رجحان سے فرار نہیں پاسکتا۔ انفرادی معتبریت نفسیاتی سطح پر بھی ممکن نہیں کیونکہ موجودہ سماجی ڈھانچہ انسان کو اپنی ذات سے ماورا ہونے کی آزادی نہیں دیتا۔

معتبریت کے لیے لاحاصل تلاش سارتر کے ہاں کوئی ممکنہ اور کارآمد ذریعۂ معتبریت تلاش کرنے کا موقعہ مہیا کرتی ہے۔ ابتدائی ناکامی کا مطلب کلی ناکامی نہیں۔ انفرادی معتبریت کے ناممکن پن سے دوچار سارتر کا انسان دیگر ذرائع کی جستجو جاری رکھتا ہے۔ وہ اپنی موضوعیت کے لیے لڑتا اور یوں اجتماعی معتبریت کی راہیں کھولتا ہے۔

سارتر لاشیئیت (Nothingness) سے ہمدردی یا تقدس کی بجائے انسانی آزادی کی طرف آیا جو کہ انقلابی سرگرمی میں حاصل ہوتی ہے۔ سارتر کے انسان کے لیے اجتماعی معتبریت کا ظہور خود کو دو طریقوں سے آشکار کرتا ہے۔ اول، وہ معتبریت کے لیے ناسازگار سماجی تانے بانے کی تعمیر نو کی جدوجہد میں معتبر بنتا ہے۔ دوم، اُسے تب معتبریت ملتی ہے جب وہ ایک معتبر انداز میں نو تشکیل شدہ معاشرے میں دیگر لوگوں کے ساتھ آزادی پر مبنی حقیقی اخوت کے تعلقات قائم کرتا ہے۔

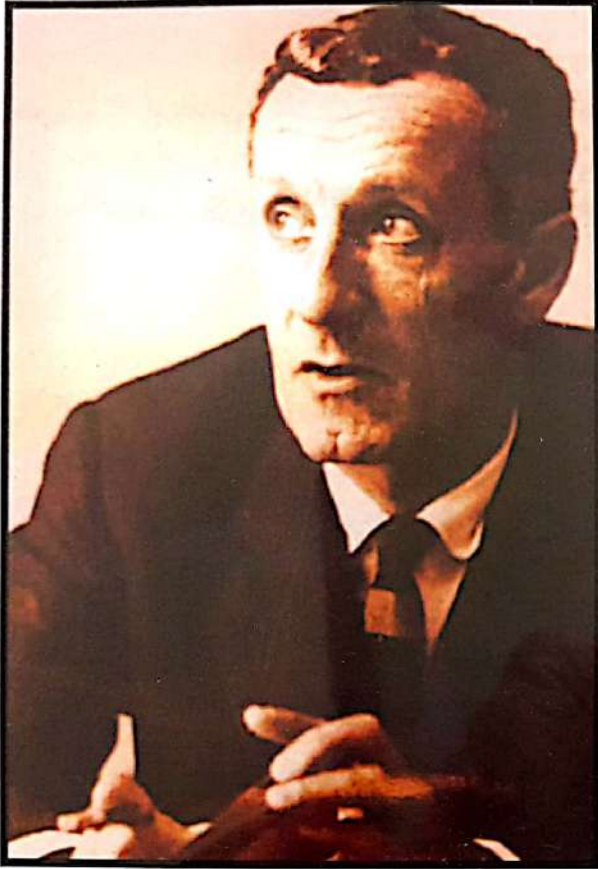
سارتر کے تصور کردہ معاشرے میں ''دوجا'' (Other) ہماری اپنی ہستی کے لیے خطرہ نہیں رہتا۔ قبل ازیں اُس نے کہا تھا کہ دوجے کی آزادی میری آزادی کو خطرے میں ڈال دیتی ہے۔ دوجے کی نگاہ مجھے معروض بنا دیتی ہے اور میں اپنی مطلق انفرادیت سے محروم ہو جاتا ہوں۔ سارتر نے تسلیم کیا کہ احتیاج سے متصف معاشرے میں ''دوجا'' میرے وجود کے لیے خطرہ ہے کیونکہ ہم دونوں ایک ہی جیسی ضروریات پوری کرنے کے لیے برسرِ پیکار ہوتے ہیں۔ تاہم، اُس کے تصور کردہ یوٹوپیائی معاشرے میں ایسی صورتحال نہیں ہوگی جس کا وصف خوداعتمادی اور کافی پن ہے۔

سارتر کے مطابق ایک فرد کا دوجے کے ساتھ تعلق صرف انسانی برتاؤ کے ذریعہ ہی بن سکتا ہے۔ تاریخی طور پر مشروط پیداوار میں انسانی عاملیت (Agency) لازمی ہے۔ طبقے کی تشکیل، طریقہ ہائے پیداوار و تعلقات پیداوار اور حتیٰ کہ انسانی تاریخ صرف انسانی برتاؤ (Praxis) کے توسط سے ہی عمل میں آسکتی ہے۔

فرد کو اپنی معتبریت کی تلاش کے لیے سازگار حالات مہیا کرنے والے معاشرے کی جستجو میں ملوث طریقۂ کار کے مسئلے پر سارتر انسانیت پسند مارکسزم کو تسلیم کرتا ہے: جو اس قسم کی کاوش کے لیے موزوں ترین طریقہ پیش کرتا ہے۔ اُس کے خیال میں مارکسزم ایک نئے نظام کی تعمیر نو کی قابلیت رکھنے والا واحد فلسفہ ہے: ایسا فلسفہ جس میں بداعتمادی (Bad faith) کے تحت افعال کی تحریصات بہت ماند پڑ جاتی ہیں۔ نیز مارکسسٹ معاشرہ واحد ایسا معاشرہ ہے جو بداعتمادی کے تحت کیے گئے افعال کو سراہتا نہیں۔ تاہم، سارتر نے وجود تصورِ انسان و آزادی کو مارکسی بشریات میں سمونے کا سوچا تا کہ آزادی کے حقیقی فلسفہ کے لیے ایک بنیاد تیار کی جاسکے۔ یوں انسانیت پسندانہ مارکسزم سامنے آیا۔

ژاں پال سارتر کے فلسفے کا المیہ انسانی فرد کو غیر استدلالی انداز میں الوہی بنانے میں مضمر ہے۔ کائناتی منظرنامے سے

خدا کو خارج کرنے کے ذریعہ اُس نے انسان کا ایک ہیولہ تخلیق کیا جسے یہ معلوم نہیں کہ اُس نے کہاں اور کس لیے کھڑے ہونا ہے۔ اسی طرح سارتر نے اس بات سے بھی انکار کیا کہ انسان ایک فرد اور ایک سماجی وجود بھی ہے۔ انسانی انفرادیت کی تحلیل کی کوشش میں وہ سماجی مخالف اقدار وضع کرنے کے پھندے میں پھنس گیا۔ عالمگیر بھائی چارے (اجتماعی معتبریت سے متصف) کے متعلق سارتر کے خواب کی تعبیر موجودہ انسانی تاریخ سے میل نہیں کھاتی۔

سارتری فکر کے نقائص اور حدود کے باوجود ایسے لوگوں نے اسے دل میں جاگزیں رکھا جو کامل یقین رکھتے تھے کہ صرف معتبریت ہی انسان کو بطور انسان اُبھرنے پر مائل کر سکتی ہے۔ اپنی ہستی کی حدود سے ماورا ہونے کی انسانی استعداد کے متعلق سارتر کا دعویٰ اُس کی فکر پر از سرِ نو غور کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ سارتر نے ایک راہ دکھلائی؛ تاریخ ہی عیاں کرے گی کہ آیا کوئی شخص اس راہ پر روانہ ہوا یا نہیں۔

موریس مارلو پونٹی

پیدائش: 14 مارچ 1908 عیسوی
وفات: 4 مئی، 1961 عیسوی
ملک: فرانس
اہم کام: "Phenomenology of Perception"

غیر منطقی چیزوں کی تشریح کرنا بیسویں صدی کا مشن ہے۔''

پونٹی

موریس مارلو پونٹی

فرانسیسی وجودی فلسفی موریس مارلو پونٹی نے ادراک اور معاشرے میں جسم کے کردار پر مظہریاتی حوالے سے تحقیقات کے ذریعہ فلسفیانہ غور وفکر کا ایک نیا دروازہ کھولا۔ وہ 14 مارچ 1908ء کو Rochefort، فرانس میں پیدا ہوا اور اپنی نسل کے بہت سے دیگر نوجوانوں کی طرح اُس کا باپ بھی پہلی عالمی جنگ میں مارا گیا۔ اُس نے Ecole Normale سے 1930ء میں فلسفہ کی تعلیم مکمل کی۔

موریس نے Lyon یونیورسٹی، سوربون میں پڑھایا اور 1952ء کے بعد College de France میں تعینات ہوا۔ اُس کی پہلی قابل ذکر کتاب "The Structure of Comportment" (1942ء) کرداریت پر ایک تنقید ہے۔ اُس نے اپنی اہم کتاب "Phenomenology of Perception" (ادراک کی مظہریت، 1945ء) میں جرمن فلسفی ایڈمنڈ ہسرل کی مظہریات اور Gestalt کی نفسیات کے زیر اثر ادراک کا ایک تفصیلی مطالعہ پیش کیا۔ اس میں وہ کہتا ہے کہ سائنس دنیا کے ساتھ ایک اچھوتا (اوریجنل) اور انوکھا ادراکی تعلق پیشگی فرض کر لیتی ہے جو سائنسی انداز میں واضح یا حتیٰ کہ بیان بھی نہیں کیا جا سکتا۔

موریس مارلو پونٹی نے کہا، ''تمام شعور ادراکی ہے --- ادراک کردہ دنیا میں ہمیشہ ہی تمام منطقیت، تمام قدر اور تمام ہستی کی پیشگی فرض کردہ اساس ہوتی ہے۔'' مارلو کی مظہریات کو مینو کا پیراڈاکس حل کرنے کی ایک کوشش قرار دیا گیا۔ بلاشبہ مینو کا پیراڈکس مینو اور افلاطون کے درمیان ایک مکالمے کا حصہ ہے۔ مینو افلاطون سے ایک سوال کرتا ہے: ''لیکن تم کسی ایسی چیز کو کیسے تلاش کرو گے جس کا تمہیں علم ہی نہیں کہ وہ کیا ہے؟ اگر وہ چیز بالکل سامنے بھی آ جائے تو تمہیں کیسے پتا چلے گا کہ جس چیز کو تم نہیں جانتے تھے وہ مل گئی ہے؟''

مارلو پونٹی کی وجودی مظہریاتی علمیات اور وجودیات کو مینو کا پیراڈاکس حل کرنے کی کوشش کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اُس نے یہ کام کرنے کے لیے دکھایا کہ تجربیت اور استدلالیت کوئی حل پیش کرنے میں کیسے ناکام رہی تھیں۔ مارلو پونٹی لکھتا ہے: ''تجربیت یہ نہیں دیکھ سکتی کہ ہم جسے دیکھ رہے ہیں اُسے جاننے کی ضرورت ہے، ورنہ ہم اُس کو تلاش ہی نہ کرتے، اور استدلالیت یہ نہ دیکھ پاتی کہ ہم جسے تلاش کر رہے ہیں اُس سے لاعلم ہونے کی ضرورت ہے، ورنہ ہم اُس کے متلاشی ہی نہ ہوتے۔'' مینو کے پیراڈاکس کی وجہ سے سارا فلسفہ خطرے میں ہے، اور انفرادی سائنسیں بھی۔ تجربیت اور استدلالیت کے مسائل کو حل کرنے کے لیے مارلو پونٹی کا طریقہ جاننے کی خاطر یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ان دونوں فلسفوں نے کیا غلطیاں کیں۔

تجربیت کا دعویٰ ہے کہ شعور کو ماورائی دنیا نے متشکل کیا۔ ماورائی دنیا سے ہماری مراد انسانی تجربے سے باہر کی دنیا

ہے۔لیکن یہ ایک مسئلہ ہے۔اگر ہم محض اپنے تجربے سے باہر کی، ماورائی دنیا کو ہی جان سکتے ہیں تو یہ کیسے معلوم ہوگا کہ جو چیز ہمیں ملی ہے ہم اُسی کی تلاش میں تھے؟ تجربیت کا آغاز موضوع (شعور) اور معروضات (ماورائے شعور چیزیں) کے درمیان افتراق کے ساتھ ہے۔لہٰذا سوال یہ بنا: ''موضوع معروضات کو کس طرح جانتا ہے؟ تجربیت کے مطابق موضوع تجربے کے ذریعے سے معروضات کا ادراک کرتا ہے۔اس نکتے پر مظہریت کا اتفاق ہے۔لیکن تجربیت میں متعدد مفروضات ایسے موجود ہیں جو مسائل پیدا کرتے ہیں۔

تجربیت کی طرح استدلالیت کے ڈانڈے بھی ڈیکارٹ سے جا کر ملتے ہیں۔تجربیت کی طرح یہ بھی سچائی کو قطعی مانتی ہے۔لیکن تجربیت کے مطابق دنیا کا تمام علم تجربے کی دین ہے، جبکہ استدلالیت کا کہنا ہے کہ تمام علم مقدم اور ماقبل (Priori) ہے۔یعنی وہ تجربہ کیے جانے سے پہلے ہی موضوع کو معلوم ہوتا ہے۔ذہن تجربے کے معروضات کو مرتب یا متشکل کرتا ہے اور ہم تجربے سے باہر کسی چیز کو بذتِ ہرگز نہیں جان سکتے (کانٹ اس نکتۂ نظر کی عمدہ مثال ہے)۔

استدلالیت بھی مینو کا پیراڈاکس حل کرنے سے قاصر ہے۔اگر ہم اُس چیز کو پہلے سے ہی جانتے ہیں جسے دریافت کرنا چاہ رہے ہیں تو پھر اس تلاش کی مشکل میں پڑا ہی کیوں جائے؟ اگر استدلالیت کا کو کہنا درست ہے تو فلسفہ اور نفسیات کے ساتھ ساتھ تمام سائنسیں بے مقصد کاوش ہیں۔تاہم، ہم جستجو کرتے ہیں کیونکہ ماورائی دنیا ہمارے لیے ایک چیستاں ہے؛ پھر بھی ہمیں یقین ہے کہ سچائی کے لیے ایک جستجو کے ساتھ ہم دنیا کو دریافت اور جان سکتے ہیں۔

مارلو پونٹی نے اپنی مظہریت کا آغاز ادراک کو اولیت دینے کے ساتھ کیا۔چیزیں محض ایٹمی حسی تاثرات کی طرح شعور پر اثر انداز نہیں ہوتیں، نہ ہی ہم چیزوں کو اپنے اذہان میں تعمیر کرتے ہیں۔ بلکہ ہمارے تجربہ میں آنے والی چیزیں ایک موضوع معروض مکالمے کے ذریعہ دریافت ہوتی ہیں۔اس مکالمے کو سمجھنے کی خاطر مارلو پونٹی نے مظہریت میں ایک نیا تصور متعارف کروایا؛ Lived body (جسم نامی) کا تصور۔

شعور ہمارے دماغوں میں جاری کارروائی کا ہی نام نہیں۔ بلکہ ہمارا مقصدی شعور ہمارے جسموں میں اور اُن کے ذریعہ تجربہ میں آتا ہے۔ Lived Body تصور کی مدد سے مارلو پونٹی نے ڈیکارٹ کی ذہن۔جسم ثنائیت پر قابو پایا۔ ڈیکارٹ کے لیے جسم ایک مشین اور ذہن جسم کو چلانے والی مشین ہے۔مارلو پونٹی کے لیے جسم ایک مشین نہیں، بلکہ ایک زندہ نامیہ ہے جس کے ذریعہ ہم دنیا میں اپنے امکانات کو فروغ دیتے ہیں۔کسی شخص کے شعوری وجود کا دھارا جسم میں جاگزیں ہوتا ہے۔ہم اپنے جسم ہیں، اور شعور محض سر کے اندر مقفل چیز نہیں۔بعد میں اُس نے جسم کا ذکر ''گوشت'' کے طور پر کیا جو دنیا والے گوشت سے ہی بنا ہے۔اور چونکہ جسم کا گوشت دنیا کے گوشت سے بنا ہے اس لیے ہم دنیا کو جان اور سمجھ سکتے ہیں۔جسم نامی کے تصور کو واضح کرنے کے لیے مارلو پونٹی نے ''خیالی ٹانگ'' کی مثال استعمال کی۔اگر ہمارے جسم محض مشین ہوتے تو ایک خیالی ٹانگ کا تصور ممکن نہ ہوتا۔اگر مشین کا ایک حصہ کاٹ کر علیحدہ بھی کر دیا جائے تو تب بھی وہ ٹانگ کو استعمال میں لائے بغیر قائم رہ سکتی ہے۔تاہم، کٹی ہوئی ٹانگ والے لوگ بدستور ٹانگ کو ''محسوس'' کرتے ہیں۔اسی طرح تمام جسم نامی ایک ارادی جسم ہے جسے دنیا میں ممکنات کے حوالے سے جیا جاتا ہے۔ٹانگ کٹ جانے پر بھی اس کے

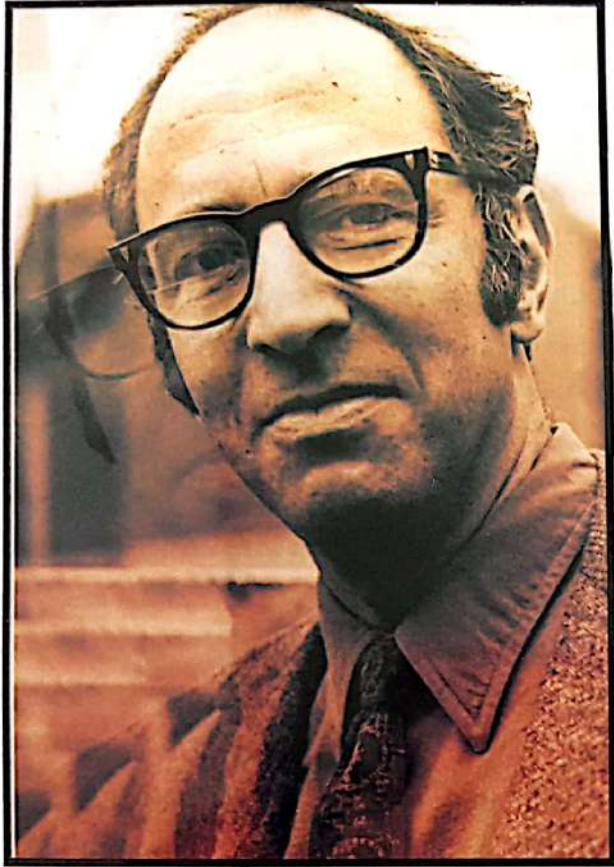
استعمال کی ممکنات موجود رہتی ہیں، لیکن وہ دنیا میں بطور تجربہ نہیں آسکتیں۔

جسم نامی کے تصور نے مارلو پونٹی کو مینو کا پیراڈاکس حل کرنے کے قابل بنایا۔جسم ماورائی بھی ہے اور موضوعی بھی۔ یہ موضوع اور معروض کے درمیان ''تیسری اصطلاح'' ہے۔ میں ماورائی معروضات کے وجود سے آگاہ ہوں کیونکہ میں اُنہیں چھونے، دیکھنے، سننے کے قابل ہوں۔لیکن اہم ترین بات یہ ہے کہ میں کبھی بھی چیزوں کو کلی طور پر نہیں جانتا، وہ ہمیشہ مجسم تناظر میں میرے ادراک میں آتی ہیں۔ چونکہ میں اپنا جسم ہوں اس لیے چیزوں کو ایک مخصوص تناظر میں میرے ادراک میں آتی ہیں۔چونکہ میں اپنا جسم ہوں اس لیے چیزوں کو ایک مخصوص تناظر سے ہی دیکھ سکتا ہوں اور چونکہ میں اپنا جسم ہوں اس لیے شئے کو محض اُس جزوی تناظر سے علاوہ بھی تجربہ میں لاسکتا ہوں۔شئے ''بالذات'' (*in itself*) موجود ہے کیونکہ یہ کلی طور پر میرے ادراک میں آنے کے خلاف مدافعت کرتی ہے۔تاہم، شئے میرے لیے وجود رکھتی ہے کیونکہ میں ہمیشہ اسے اپنے جسم کے حوالے سے تجربہ کرتا ہوں۔

اگر ہم ''میرے لیے بالذات'' (*in-itself-for-me*) کا یہ تصور سمجھ سکیں تو دیکھیں گے کہ تجربہ کس طرح ہمیشہ موضوع۔معروض کا مکالمہ ہوتا ہے۔میں کبھی بھی دنیا میں جسمانی طور پر مصروف وجود کے سوا چیزوں کا تجربہ نہیں کرسکتا۔یعنی میرے لیے چیزوں کا ادراک کرانے کا ذریعہ صرف دنیا میں جسم کے ساتھ موجود ہونا ہے۔زمان و مکاں کی نسبت دنیا میں ہمارے جسم سے ہے۔میں بطور جسم بیک وقت دو جگہوں پر موجود نہیں ہوسکتا۔

جسم نامی کے تصور کے ساتھ مارلو پونٹی نے مینو کا پیراڈاکس حل کیا۔ مجھے یہ کیسے پتا چلے کہ جس چیز کی مجھے تلاش تھی وہ مل گئی ہے؟ جب مجھے اپنی جستجو کردہ چیز مل جاتی ہے تو مجھے پتا چل جاتا ہے کیونکہ دنیا میرے جسم کی نسبت کے ساتھ مربوط مفہوم سے لبریز ہے۔آغاز میں چیزیں مبہم ہوتی لیکن میرے جسمانی طور پر اُن کے ساتھ زیادہ تعلق میں آنے پر واضح ہو جاتی ہیں۔دوسری طرف مجھے معروض جستجو کا علم نہیں ہوتا کیونکہ دنیا میری کلی تفہیم سے باہر ہے۔کسی مخصوص لمحے میں دنیا نہ صرف وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہوتی ہے، بلکہ وہ بھی ہے جو مجھ سے چھپی ہوئی ہے۔

مارلو پونٹی نے سماجی اور سیاسی سوالات کی جانب بھی توجہ دیتے ہوئے 1947ء میں مارکسی نکتۂ نظر پر مبنی مضامین کا ایک مجموعہ "Humanism and Terror" بھی شائع کیا جو 1940ء کی دہائی کے اواخر میں سوویت کمیونزم کا رقیق ترین دفاع تھا۔کوریائی جنگ نے اُسے مایوس کیا اور وہ شمالی کوریا کے حمایتی سارتر سے الگ ہوگیا۔1955ء میں اُس نے کچھ مزید مارکسی مضامین "The Adventures of Dialectics" کے زیرِ عنوان شائع کیے۔تاہم، اب وہ کچھ منحرف ہوگیا تھا: مارکسزم اُس کے لیے اب حرف آخر نہ رہا تھا۔

سارتر اور سیمون دی بووا کے ساتھ مل کر مورائس مارلو پونٹی نے ایک متاثر کن بعد از جنگ جریدے *Les Temps Modernes* کی بنیاد رکھی۔آرٹ، فلم، سیاست، نفسیات اور مذہب کے بارے میں مارلو پونٹی کے شاندار اور بروقت مضامین بعدازاں ایک کتاب کی صورت میں ("The Visible and the Invisible") شائع ہوئے۔بلاشبہ ادراک اور معاشرے میں جسم کے کردار کے بارے میں اُس کے مطالعات نے فلسفیانہ تفتیش کا ایک نیا شعبہ کھولا۔

تھامس سیموئل کوہن

پیدائش: 18 جولائی، 1922 عیسوی

وفات: 17 جون، 1996 عیسوی

ملک: امریکہ

اہم کام: "The Structure of Scientific Revolutions"

”جب ہم فطری کی تقلیبی قوتوں کو سمجھ جائیں تو وہ ہمیں زبردست حلیف معلوم ہوتی ہیں۔“

کوہن

تھامس سیموئل کوہن

سائنس کا امریکی مورخ اور فلسفی تھامس سیموئل کوہن 1960ء کی دہائی میں سائنس کے فلسفہ اور سوشیالوجی میں مرکز توجہ تبدیل کرنے میں کافی اہم حصہ دار ہے۔ وہ 18 جولائی 1922ء کو امریکہ کی ریاست اوہائیو میں Cincinnati کے مقام پر پیدا ہوا۔ اُس نے 1949ء میں ہارورڈ یونیورسٹی سے فزکس میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ 1956ء میں کیلی فورنیا یونیورسٹی میں تعینات ہوا اور 1961ء میں وہاں تاریخ سائنس کا پروفیسر بن گیا۔ 1964ء میں اُسے پرنسٹن یونیورسٹی میں ایک خصوصی اعزازی عہدہ ملا اور 1979ء میں واپس بوسٹن آ کر میساچوسٹس انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی میں تاریخ وفلسفۂ سائنس کا پروفیسر بن گیا۔ 1983ء میں وہ انسٹی ٹیوٹ میں ”لارنس ایس راک فیلر پروفیسر آف فلاسفی“ قرار پایا۔

کوہن کی لکھی ہوئی پانچ کتب اور لاتعداد مضامین میں سے ایک تصنیف "The Structure of Scientific Revolutions" (1962ء) سب سے مشہور ہے۔ کتاب لکھنے کے وقت وہ ہارورڈ میں تھیوریٹیکل فزکس کا گریجوایٹ طالب علم تھا۔ ”دی سٹرکچر آف سائنٹفک ریولیوشنز“ 16 زبانوں میں شائع ہو چکی ہے اور اب تک اس کی 10 لاکھ سے زائد کاپیاں فروخت ہو چکی ہیں۔ اس کتاب کی کافی مخالفت بھی ہوئی، اور کوہن کے بہت سے خیالات کو زبردست چیلنجوں کا سامان کرنا پڑا۔

”دی سٹرکچر“ میں کوہن نے کہا کہ سائنس علم کی تحصیل کا ایک مستحکم و متواتر عمل نہیں۔ بلکہ یہ پُر امن درمیان وقفوں کا سلسلہ ہے: یعنی وقفے وقفے عقلی لحاظ سے پُر جوش انقلابات آتے ہیں۔ ان انقلابات کے بعد ایک تصوراتی نظریۂ دنیا کی ہر جگہ دوسرا تصوراتی نظریۂ دنیا لے لیتا ہے۔

Paradigm (نمونہ، گردان) کی اصطلاح کو کوہن نے ہی مقبول بنایا (البتہ نقادوں نے اس اصطلاح کے غیر کامل استعمال پر اُس کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا)۔ کوہن کے مطابق Paradigm بنیادی طور پر سائنس کے مشترکہ اعتقادات کا مجموعہ، مسائل کو حل کرنے کے انداز کے متعلق اتفاق کردہ اصولوں کا مجموعہ۔ Paradigms سائنسی تفتیش میں لازمی ہیں کیونکہ انتخاب، قیاس اور تنقید کو ممکن بنانے والے باہم گندھے ہوئے نظری اور طریقۂ کار سے متعلق عقائد کے بغیر کسی فطری تاریخ کی تشریح وتفسیر نہیں کی جا سکتی۔ درحقیقت پیراڈائم (Paradigm) سائنسی برادریوں کی تحقیقی کوششوں کی رہنمائی کرتا ہے، اور یہی کسوٹی نہایت واضح طور پر سائنس کے کسی شعبے کی شناخت کرتی ہے۔ کوہن کی منطق میں ایک اساسی موضوع یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے انقلابات کے ایک عمل کے ذریعہ ایک پیراڈائم سے دوسرے پیراڈائم

تک عبور پختہ سائنس کی مثالی ترقیاتی ڈگر ہے۔ ''پیراڈائم شفٹ'' واقع ہونے پر ''ایک سائنس دان کی دنیا حقیقت یا تھیوری کی بنیادی پہیلیوں کے ذریعہ کیفیتی طور پر منقلب اور کمیتی طور پر بھی بھرپور بن جاتی ہے۔''

مقبول عام تصور کے برخلاف کوہن نے یہ بھی کہا کہ مثالی سائنس دان معروضی اور آزاد اہل فکر نہیں۔ بلکہ وہ تو بنیاد پرست افراد ہیں جو خود کو پڑھائی گئی چیزیں قبول کر لیتے اور اپنی تھیوریز کے پیدا کردہ مسائل حل کرنے کے لیے اپنے علم کا اطلاق کرتے ہیں۔ اُن میں سے زیادہ تر محض ذہنی پزل حل کرنے والے ہیں جن کا مقصد پہلے سے معلوم چیز کو دریافت کرنا ہوتا ہے۔ ''کسی مسئلے کو حل کرنے میں منہمک شخص موجود علم اور طریقۂ کار کے تحت عمل کرتا اور ارد گرد نہیں دیکھتا ہے۔ اُس کو معلوم ہوتا ہے کہ اُسے کیا حاصل کرنا ہے۔ لہٰذا وہ اپنے آلات اُسی کے مطابق ڈیزائن کرتا اور سوچوں کو اُسی سمت میں لگاتا ہے۔''

نارمل سائنس کے ادوار میں سائنس دانوں کا اولین فریضہ تسلیم شدہ تھیوری اور حقیقت کو ہر ممکن حد تک مطابقت میں لانا ہوتا ہے۔ نتیجتاً سائنس دان عموماً ایسے حاصلات کو نظر انداز کر دینے پر مائل ہوتے ہیں جو موجود پیراڈائم کے لیے خطرہ ہوں اور ایک نئے، مقابل پیراڈائم کی نشوونما کو مہمیز دیں۔ مثلاً ٹولمی نے اس نکتۂ نظر کو مقبول بنایا کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے، اور متضاد شہادت کے ہوتے ہوئے بھی صدیوں تک اس نظریے کا دفاع کیا جاتا رہا۔ تاہم، تسلیم شدہ تھیوریز کو ذہن و دل میں نہ بسانے والے نوجوان سائنس دان — کوئی نیوٹن یا کوئی آئن سٹائن — پرانے پیراڈائم کا صفایا کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ روایت میں بندھی نارمل سائنس کے طویل دورانیوں کے بعد ہی اس قسم کے سائنسی انقلابات آتے ہیں۔ نئے پیراڈائم کا ظہور نارمل سائنس میں بحرانوں کا باعث بنتا ہے۔

بحران تب جنم لیتے ہیں جب سائنس دان نئی دریافت شدہ صورت کو غیر معمولی تسلیم کر لیں۔ تمام بحران مندرجہ ذیل تین میں سے کسی ایک طریقہ کے تحت حل کیے جاتے ہیں۔ نارمل سائنس بحران کا باعث بننے والے مسئلے سے نمٹنے کے قابل ہوتی ہے اور یوں سب کچھ دوبارہ نارمل ہو جاتا ہے۔ یا پھر مسئلے کی مدافعت کی جاتی ہے اور اسے متعلقہ شعبے کے ناکافی آلات کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ سائنس دان اِسے آنے والی نسلوں کے لیے ایک طرف رکھ چھوڑتے ہیں۔ چند صورتوں میں کوئی نیا اُمیدوار پیراڈائم سامنے آتا ہے اور اس کی قبولیت یا تردید کی لڑائی شروع ہوتی ہے۔ کوہن نے ان لڑائیوں کو ''پیراڈائم جنگیں'' کہا۔

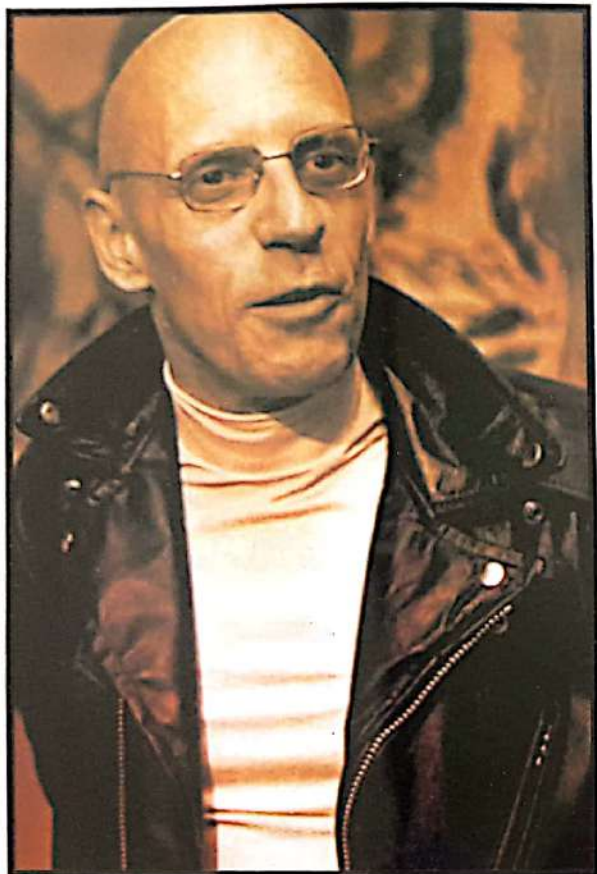
کوہن کا کہنا ہے کہ سائنسی انقلاب میں کوئی نیا غیر موافق پیراڈائم مکمل یا جزوی طور پر پرانے والے پیراڈائم کی جگہ لے لیتا ہے۔ آخرکار پرانے یا پھر نئے پیراڈائم کی فتح کے ساتھ انقلاب انجام پذیر ہو جاتا ہے۔

ان دلائل کو سامنے رکھتے ہوئے یہ سوال اُبھرتا ہے: سائنس کیسے اور کیوں ترقی کرتی ہے، اور اس کی ترقی کی نوعیت کیا ہے؟ کوہن نے کہا کہ نارمل سائنس اس لیے ترقی کرتی ہے کیونکہ پختہ سائنسی برادری کے اراکین واحد پیراڈائم کے نکتۂ نظر سے کام کرتے ہوئے، اور مختلف سائنسی برادریاں شاذ و نادر ہی ایک جیسے مسائل پر تحقیق و تفتیش کرتی ہیں۔ پیراڈائم کے پیدا کردہ مسائل حل کرنے کے لیے کامیاب اور یقینی لگتی ہے۔ نیز ''فلسفہ میں کسی ترقی سے انکار کرنے والا شخص اصل میں زور

دیتا ہے کہ اب بھی ارسطو پسند موجود ہیں۔ اُس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ارسطو پسند ترقی کرنے میں ناکام ہو گئے۔

کیا سائنس کے ذریعہ مطلق سچائیوں کو دریافت کرنے کا نام ترقی ہے؟ کوہن کے مطابق ''ہمیں یہ نظریہ ترک کرنا ہو گا کہ پیراڈائم کی تبدیلیاں سائنس دانوں کو سچائی سے قریب تر لے جاتی ہیں۔'' اس کی بجائے سائنس کا ترقیاتی عمل مرحلہ بہ مرحلہ ارتقا پر مشتمل ہے۔ ہر مرحلہ فطرت کی زیادہ مفصل اور بہتر تفہیم سے متصف ہے۔

تھامس کوہن 1954ء میں Guggenheim فیلو نامزد ہوا اور 1982ء میں جارج سارٹن میڈل برائے تاریخ سائنس کا مستحق قرار پایا۔ اُس کی کتاب ''دی سٹرکچر'' نے تاریخ و فلسفۂ سائنس میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ اُس کا پیراڈائم شفٹ کا تصور پولیٹیکل سائنس، معاشیات، سوشیالوجی اور حتیٰ کہ بزنس مینجمنٹ جیسے شعبہ ہائے علم پر بھی اثر انداز ہوا۔ وہ بیسویں صدی کے دوران سائنس اور فلسفہ کے موضوع پر لکھی گئی موثر ترین کتب میں سے ایک خالق ہے۔

کوہن کے برخلاف کارل ریمنڈ پوپر نے سائنس کو ایک نہایت منطقی انداز میں آگے بڑھتے ہوئے تصور کیا۔ البتہ بحیثیت مجموعی (چند مستثنیات کے ساتھ) سائنسی پیش رفت کی تاریخ کے بارے میں کوہن کا نظریہ غالب آ گیا ہے۔ اُس نے کم از کم یہ تو دکھایا کہ کسی طرح سائنس دان اکثر ایسے خیالات کے حامل ہوتے ہیں جن وہ خود سائنسی انداز میں دفاع نہیں کر سکتے۔ اُس کی تحریریں خشک سہی، مگر اُنہوں نے عمیق اثرات مرتب کیے کیونکہ اُن کے سائنسی مواد نے تساہل کا خول توڑا۔ یہ بلاشبہ سائنس کے ساتھ ایک بھلائی تھی۔

میشیل فوکو

پیدائش:	15 اکتوبر 1926 عیسوی
وفات:	25 جون 1984 عیسوی
ملک:	فرانس
اہم کام:	"The Order of Things"

"حاکمیت یا استبداد کی نسبت شعور کی آزادی زیادہ خطرات سے دوچار کرتی ہے۔"

فُوکو

میشیل فوکو

فرانسیسی فلسفی میشیل فوکو دوسری عالمی جنگ کے بعد اُبھرنے والے موثر ترین اور نہایت متنازعہ مفکرین اور فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ اُس نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ انسانی فطرت اور معاشرے کے بارے میں جن بنیادی تصورات کو لوگ مستقل سچائیوں کے طور پر مان لیتے ہیں وہ تاریخ کے عمل میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اُس کی تحقیقات نے جرمن فلسفی کارل مارکس اور آسٹریائی ماہر تحلیل نفسی سگمنڈ فرائیڈ کے اثرات کو چیلنج کیا۔ فوکو کے پیش کردہ نئے تصورات جیلوں، پولیس، انشورنس، دماغی مریضوں کی دیکھ بھال، ہم جنس پرست مردوں کے حقوق اور بہبود کے متعلق لوگوں کے مفروضات کو بھی چیلنج کرتے ہیں۔

فوکو 15 اکتوبر 1926ء کو فرانس میں Poitiers کے مقام پر پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک ممتاز مقامی سرجن تھا جو اپنے بیٹے کو بھی یہی بنانے کا خواہشمند تھا۔ جب نوجوان فوکو اپنے آپ میں مگن رہنے والا شخص نکلا تو باپ نے اُسے کیتھولک کالج Saint Stanilas میں داخل کروا دیا جو نظم وضبط کی سخت پابندی اور کٹر پن کے لیے معروف تھا۔ وہاں پڑھنے کے دوران فوکو نے اچھی کارکردگی دکھائی اور گریجوایش کر کے اعلیٰ شہرت یافتہ مدرسے Henri IV (پیرس) میں داخل ہوا۔ 1946ء میں اُس نے Ecole Normale Superieur میں داخلہ کے لیے چوتھی پوزیشن حاصل کی۔ ممتاز و مشہور مورائس مارلو پونٹی کے ساتھ پڑھتے ہوئے وہ ایک ذہین نوجوان مفکر بن کر اُبھرا۔ اُسے 1948ء میں فلسفہ میں اپنا "لائسنس" ملا۔ 1950ء میں نفسیات میں "لائسنس" لیا اور 1952ء میں سائیکو پیتھالوجی میں ڈپلومہ حاصل کیا۔

فوکو نے 1954ء سے 1958ء تک سویڈن کی Uppsala یونیورسٹی میں فرانسیسی پڑھائی، پھر وارسا یونیورسٹی میں ایک سال لگانے کے بعد ہیمبرگ یونیورسٹی میں ایک سال گزارا۔ 1960ء میں وہ کلیرمونٹ یونیورسٹی کے شعبۂ فلسفہ کا سربراہ بن کر واپس فرانس آیا اور اُسی برس اپنی شاندار کتاب "Madnes and Civilisation" شائع کی۔ فوکو نے اس کتاب میں دلیل دی تھی کہ ہمیں معلوم "دیوانگی" اور ہم اس کے اور "ہوش مندی" کے مابین جو کہ متعصبانہ اور جانب دارانہ امتیاز کرتے ہیں وہ عہد اِستدلال کی اختراع ہے۔ اس کتاب کی بنیاد پر اُسے *doctract d'etat* دی گئی۔

دنیا میں کتنی اقسام کے لوگ موجود ہیں؟ اُن کا جوہر کیا ہے؟ انسانی تاریخ کا جوہر کیا ہے؟ اپنے بہت سے پیش رو دانش وروں کے برعکس فوکو نے ان سیدھے سادے سوالات کا جواب دینے کی روایتی انداز میں کوشش نہ کی، بلکہ ان کا تنقیدی تجزیہ کیا۔ اُس نے یورپ اور امریکہ میں روزمرہ کا حصہ بن چکے ان سوالات کے جوابات کی جانب تشکیکی رویہ اختیار کیا۔ وہ کہتا ہے کہ ہیگلی مظہریت اور مارکسی مادیت دونوں میں ہی یہ مروج مقولے اثر انداز نظر

آتے ہیں۔ انہوں نے 19 ویں صدی کے دوران ارتقائی حیاتیات، طبیعی بشریات، کلینکل میڈیسن، نفسیات، سوشیالوجی، تعزیرات کو بھی متاثر کیا۔

اینگلو امیریکن ثبوتیت پسند روایت کے متعدد فلسفیوں نے انسانی سائنسوں (نفسیات، سوشیالوجی اور کریمنالوجی) پر الزام لگایا تھا کہ وہ ریاضی یا طبیعیات والا تصوراتی اور طریقہ کار سے متعلق مضبوطی اور استحکام حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی تھیں۔ فوکو نے بھی ان انسانی علوم میں غلطی دیکھی لیکن وہ ثبوتیت پسندوں کے اس خیال کو مسترد کرتا ہے کہ خالص یا فطری سائنسوں کے طریقہ ہائے کار نے مستند یا مقنن علم تک رسائی کا کوئی خصوصی پیمانہ فراہم کیا تھا۔ اُس نے انسانی علوم کی بنیاد اور مشعل راہ کا کام دینے والے سیاسی نقطے پر توجہ مرکوز کی: ''انسان'' کا تصور۔ انسان ایک طرف تو فطری دنیا کے کسی بھی اور معروض کی طرح ایک معروض تھا، اور طبیعی قوانین کے بلا امتیاز اثرات کے طابع تھا۔ دوسری طرف انسان ایک موضوع بھی تھا، اور اپنے دنیاوی حالات کو سمجھنے اور تبدیل کرنے کی بے مثال صلاحیت کا حامل تھا۔ فوکو نے اس قسم کی مخلوق کی کوئی شہادت ڈھونڈنے کے لیے سارا تاریخی ریکارڈ چھان مارا، مگر بے سود۔ معروضات کی تلاش کے دوران اُسے محض کثیر المقدار موضوعات ہی ملے جن کے اوصاف ڈرامائی طور پر زمان و مکان کے ساتھ متغیر تھے۔ کیا انسانی علوم کا ثنائی (موضوع اور معروض) انسان مستقبل میں کبھی ظہور پذیر ہو سکتا تھا؟ فوکو نے اپنی کتاب "The Order of Thing" اور کچھ دوسری تحریروں میں کہا کہ مکمل طور پر آزاد مخلوق کا موجود ہونا ایک طرح کا پیراڈاکس ہے۔ یہ مخلوق نہ صرف ماضی میں کبھی موجود نہیں رہی، بلکہ اصولی طور پر کبھی وجود میں آ ہی نہیں سکتی۔

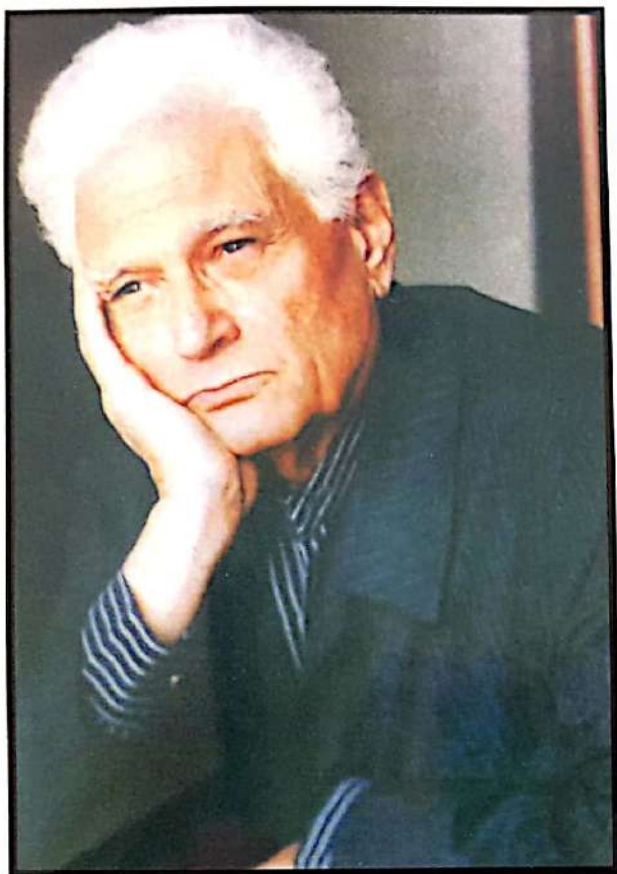
فوکو نے کہا انسان کا تصور مغربی فکر پر اپنی گرفت کھوتا جا رہا ہے۔ مگر یہ بے بنیاد اور مصنوعی تصور انسان آخر اتنے طویل عرصے تک قائم کیوں رہا؟ فوکو کے خیال میں سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے یورپ کی اُبھرتی ہوئی قومی ریاستوں میں ''انسان'' اُن سماجی دساتیر اور رواجوں کی تخلیق کے لیے تصوراتی شرطِ لازم تھا جو اُس وقت مفید شہری پیدا کرنے کے لیے ضروری تھے۔ لہٰذا یہ تصور عام ہوا کہ انسانی کردار اور تجربہ نا قابل تغیر تھے۔ ''انسان'' کی بعثت ہونے پر اس تصور کی جگہ درجہ بدرجہ اس نئے تصور نے لے لی کہ روح اور جسم دونوں کی اصلاح کی جا سکتی تھی۔

فوکو کی فکر پر جرمن فلسفی فریڈرک نٹشے اور مارٹن ہیڈگر کا کافی اثر تھا۔ نٹشے کا کہنا تھا کہ انسانی طرز عمل کا محرک اقتدار حاصل کرنے کی خواہش ہے اور یہ کہ روایتی اقدار معاشرے پر اپنی گرفت کھو چکی ہیں۔ ہیڈگر نے ''ہستی کی تفہیم کے لیے ہمارے موجودہ ٹیکنالوجیکل طریقے'' پر تنقید کی۔ فوکو کے فلسفہ نے معاشرے کے اندر اقتدار کے بدلتے ہوئے طریقوں اور ذات کے ساتھ اُس طاقت کے مربوط ہونے کے طریقوں پر تحقیق کی۔ تاریخ میں مختلف مواقع پر سنجیدگی کے ساتھ درست یا غلط قرار دیے جا سکنے والے دعوؤں پر حکمران بدلتے ہوئے قوانین اُس کا مرکزی موضوع ہیں۔ اُس نے یہ مطالعہ بھی پیش کیا کہ عام طور طریقوں نے کس طرح لوگوں کو اپنی شناختیں متعین اور علم کو منظم کرنے کے قابل بنایا؛ واقعات کو فطرت، انسانی کوشش یا پھر خدا سے تحریک یافتہ سمجھا گیا۔ فوکو نے کہا کہ چیزوں کو سمجھنے کا ہر ایک انداز اپنے فائدے اور خطرات رکھتا ہے۔

فوکو کی فکر تین مراحل سے گزری۔ اول "Madness and Civilisation" میں اُس نے مغربی دنیا میں

دیوانگی — جسے کبھی الہام اور القا سمجھا جاتا تھا — کے ایک ذہنی مرض بن جانے پر بحث کی۔ اس کتاب میں وہ دیوانگی کی اُس تخلیقی قوت کو آشکار کرتا ہے جسے مغربی معاشروں نے روایتی طور پر دبایا۔ دوسرا مرحلہ فوکو کی اہم ترین تصنیف "The Order of Things" پر مشتمل ہے۔ اُس کا آخری فکری مرحلہ 1975ء میں "Discipline and Punish" کی اشاعت کے ساتھ شروع ہوا۔ وہ سوال اُٹھاتا ہے کہ کیا ایذا دہی کی نسبت قید ایک زیادہ انسانی سزا ہے۔ فوکو کی آخری تین کتابیں — "History of Sexuality" (1976ء) اور "The Use of Pleasure" (1984ء) اور "The Care of the Self" (1984ء) — ایک غیر مکمل تاریخ جنسیت کے حصے ہیں۔ وہ ان کتابوں میں مغربی معاشروں میں لوگوں کے اُن مراحل کا ذکر کرتا ہے جن کے تحت وہ خود کو جنسی وجود سمجھنے لگے۔

فوکو خود بھی ہم جنس پرست تھا اور ہم جنس پرستوں کے شعور پر اُس کے نظریات کا کافی گہرا اثر مرتبہ ہوا۔ ''جنسیت کی تاریخ'' میں وہ یہ نظریہ بیان کرتا ہے کہ جنسیت ''فطری'' ہونے کی بجائے ایک ثقافتی و تہذیبی پیداوار ہے اور مختلف زمان و مکان میں تہذیبیں اور جنسیت بہت مختلف انداز میں مرتب ہوتی ہیں۔ مثلاً اٹھارہویں صدی سے قبل کوئی ہم جنس پرست نہیں بلکہ صرف ہم جنس پرستانہ (یا سدومی) افعال موجود تھے۔ اِن افعال کو 18 ویں اور 19 ویں صدی میں شناخت ملی۔

میشیل فوکو کی موت کے دس برس بعد مغربی تہذیب کے گزشتہ تین سو سالہ ارتقا کے متعلق اُس کے نظریات نے زبردست اثرات ڈالے۔ گزشتہ دو عشروں کے دوران میں کسی بھی اور شخص نے مغرب کی اکیڈمک فکر کو اس قدر گہرائی میں متاثر نہیں کیا۔

ژاکس دریدا

پیدائش:	15 جولائی، 1930 عیسوی
وفات:	9 اکتوبر 2004 عیسوی
ملک:	الجیریا
اہم کام:	"Of Grammatology"

’’کون کہتا ہے کہ ہم صرف ایک بار ہی جنم لیتے ہیں؟‘‘

دریدا

ژاکس دریدا

آج کسی مفکر کا فلسفیانہ یا تنقیدی رجحان کچھ بھی ہو، مگر کوئی بھی ژاکس دریدا کے کام کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔1966ء کی بات ہے کہ اسے جان ہاپکنز یونیورسٹی کی ایک کانفرنس میں مقالہ پڑھنے کی دعوت دی گئی۔ تاہم، اس کے نتیجے میں ایک اہم فلسفیانہ coup جیسی کوئی چیز واقع ہوگئی۔ دریدا نے نہایت غیر متوقع طور پر مغرب میں فلسفے کی ساری تاریخ کو مشکوک بنا دیا تھا۔

وہ El-Biar کے مقام پر ایک الجیریائی یہودی گھرانے میں پیدا ہوا۔22 سال کی عمر میں وہ فرانس چلا گیا اور پیرس کے E'cole Normale Supérieur میں تعلیم پائی۔ اس نے ایڈمنڈ ہسرل کے مظہریت پر توجہ مرکوز کی۔ 60ء کی دہائی کے دوران اس نے بائیں بازو کے ایک جریدے کے لیے فلسفۂ تحریر کے متعلق کئی تجزیاتی مضامین شائع کیے۔ عشرے کے نصف اول میں اس نے تاریخ اور فلسفۂ تحریر کے متعلق چھپنے والی کتب پر تبصرے لکھے۔ یہ تحریریں ہی غالباً دریدا کے بعد کے کام کی بنیاد بنے۔1967ء میں وہ تین کتب کے ذریعے تحریر و تصنیف کے افق پر یکدم ابھرا: "Writing and Difference"، نہایت متاثر کن "Of Grammatology" اور "Voice and Phenomenon"۔ اس کی پیدا کردہ فکری تحریک ڈی کنسٹرکشن (تحلیل) کہلائی۔ دریدا نے بیس سے زائد کتب اور مقالے لکھے۔ لیکن برسوں تک وہ کسی کا بھی ہیرو نہیں تھا۔

اس نے1965ء سے1984ء تک Ecole Normale Supérieur میں پڑھایا اور پیرس و امریکہ کی یونیورسٹیوں میں تھوڑا تھوڑا وقت دیتا رہا۔1981ء میں وہ پراگ میں ہونے والے ایک Clandestine سیمینار میں مشغول تھا کہ اسے گرفتار کر کے ملک سے نکال دیا گیا۔ اس دوران وہ فلم Ghost Dance (82ء) میں بھی نمودار ہوا اور جنوبی افریقہ میں نسل پرستی کے خاتمے کی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔

اگر دریدا مغربی فکر کو سر کے بل کر دینے میں کامیاب ہوا ہے تو اس کی وجہ صرف نٹشے، فرائیڈ، ہیڈگر اور سا سیور (Saussure) کے بل بوتے پر ہے۔ نٹشے کی طرح دریدا بھی بہ حیثیت مجموعی فلسفے کے متعلق تشکیک کا شکار تھا، لیکن بالخصوص اس کے انداز میں صداقت کے متعلق دعووں پر اسے اعتراض تھا۔ دریدا کو بھی علم تھا کہ ہم اپنے تناظر (Perspective) کے قید ہیں، چنانچہ دونوں نے کسی کے تناظر کو الٹنے پلٹنے کی کوشش کی۔ دونوں ہی موضوع/معروض؛ صداقت/خطا؛ اخلاقی/غیر اخلاقی کے متضادات کو الٹتے پلٹتے ہیں۔

تحلیلی نفسیات کے بانی سگمنڈ فرائیڈ (1939-1856ء) کے ساتھ مل کر دریدا انسانی سائیکی کی یگانگت پر سوال

اٹھاتا ہے جس پر ہمیشہ ماضی کے تجربات کے تحت الشعوری سائے منڈلاتے رہتے ہیں۔

ڈی کنسٹرکشن (تحلیل) کا لفظ جرمن فلسفی مارٹن ہیڈگر (1889-1976ء) کے تصور Destruktion سے مشتق ہے۔ اس کا مطلب تخریب کی بجائے ادھیڑنا، کھولنا یا جزئیات کی سطح پر کھول کر دیکھنا ہے۔ انگلش کے لفظ analysis کا بھی یہی مطلب ہے، بلکہ analysis اور deconstruction کو ایک دوسرے کا ہم معنی سمجھنا چاہیے۔ لہٰذا ٹھوس اشتقاقی اور اصطلاحی بنیادوں پر ڈی کنسٹرکشن کا اردو ترجمہ "تحلیل" کیا جا سکتا ہے۔ ادب، فلسفے اور زبان کی ڈی کنسٹرکشن کے لیے "تحلیلی تنقید" کی اصطلاح نہایت موزوں ہوگی، بالکل تحلیلی نفسیات کی طرح۔ مارٹن ہیڈگر نے داخلی ترقی سے تعارف کے ذریعے وجودیات کی پرانی روایت کے بندھنوں کو ڈھیلا کرنے پر زور دیا۔ دریدا نے اپنے لکھے ہوئے لفظ پر کاٹا مارنے کا طریقہ بھی ہیڈگر سے مستعار لیا جس طرح ہیڈگر نے Being لکھا، اسی طرح دریدا نے is کا استعمال کیا۔ کیا میز موجود ہے؟

فرڈیننڈ ساسیور ایک سوئس ماہر لسانیات تھا جو سٹرکچرل ازم (ساختیات) کا نقیب بنا اور ادب، semiotics، لوک ریت اور بشریات کے شعبوں پر اثرات مرتب کیے۔ اس کا خیال تھا کہ ایک مجرد ساخت (سٹرکچر) موجود ہے جو تمام زبانوں میں ٹھوس اظہار پاتی ہے، جیسے شطرنج کے قواد جو کھیل میں تمام ممکنہ چالوں کا تعین کرتے ہیں۔ اسی طرح ساختیاتی ماہرین بشریات کو یقین ہے کہ اسطورہ، قرابت داری وغیرہ جیسی ثقافتی صورتوں کی تہہ میں مجرد ساختیں (سٹرکچرز) موجود ہیں۔ نتیجتاً باکسنگ، اساطیر، سیاسی مہم، مذہبی دساتیر اور ٹریفک سگنلز کا بھی ساختیاتی تجزیہ کیا گیا۔

اس قسم کے تجزیے میں جزئیات کا مفہوم ان کے آپسی تعلق جتنا اہم نہیں۔ مثلاً ٹریفک کی لائٹوں میں سرخ، پیلی اور سبز لائٹوں کا مطلب سبز کے سبز پن یا پیلی کے پیلے پن پر مبنی نہیں۔ لائٹوں کا مفہوم ایک نظام کے اجزا کے طور پر ان کے باہمی تعلق میں ہے۔ ان جگہ اگر کسی اور رنگ کی لائٹیں لگا دی جائیں تو تب بھی نظام اسی مفہوم کا حامل ہوگا۔ ایک قرمزی رنگ کی لائٹ بھی "سٹاپ!" کا مفہوم دے سکتی ہے۔

ساختیات نے بشریات، ادبی تنقید اور دیگر شعبوں کو ایک سائنسی بنیاد مہیا کرنے کا عہد کیا، لیکن امریکہ میں اپنے اثرات ڈال سکنے سے پہلے ہی جان ہاپکنز والے سیمینار میں دریدا نے سٹرکچرل ازم کی کمزوری عیاں کر دی۔ ساختیات کا انحصار ساختیوں پر ہے اور ساختیوں کا مرکز ہے — اور دریدا نے ایک مستحکم مرکز کا تصور ہی معرض سوال میں ڈال دیا۔ پوسٹ سٹرکچرل ازم کا عہد شروع ہو گیا تھا۔

پوسٹ سٹرکچرل ازم کی تحریک میں دریدا اور میشیل فوکو کے علاوہ کئی دیگر فرانسیسی مفکرین بھی شامل ہیں۔ یہ سارے علم — تاریخ، بشریات، ادب، نفسیات، وغیرہ — کو "متن پر مبنی" خیال کرتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ علم "تصورات" کی بجائے "الفاظ" پر مشتمل ہے۔

ہاں تو ڈی کنسٹرکشن یا تحلیل کی تعریف ایک ایسی سرگرمی ہے جو دریدا کی ساری فکری امنگ کے برخلاف جاتی ہے۔ درحقیقت دریدا نے کہا کہ "ڈی کنسٹرکشن X ہے" جیسا کوئی بھی جملہ خود بخود اصل نکتے سے انحراف کر جاتا ہے۔ لیکن ڈی

کنسٹرکشن میں اکثر پڑھنے کا ایک طریقہ ملوث ہے جو "غیر مرکز" بنانے کے عمل سے تعلق رکھتا ہے — مراکز کی مسائل انگیز نوعیت سے پردہ اٹھانے کے ذریعے۔ مراکز کو غیر مرکزی بنانا؟ مرکز کیا ہے؟ آپ کو غیر مرکزی ہونے کی کیا ضرورت ہے؟

دریدا نے مراکز کے متعلق ایسی مجرد زبان میں لکھا کہ اس کی کچھ مثالیں پیش کر دینا برمحل ہو گیا۔ اس کے مطابق ساری مغربی فکر مرکز کے تصور پر مبنی ہے — ایک ماخذ، ایک سچائی، ایک مثالی صورت، ایک طے شدہ نقطہ، ایک غیر متحرک محرک، ایک جوہر، ایک خدا، ایک حضوری جو تمام مفہوم کی ضمانت دیتی ہے۔ مثلاً کوئی دو ہزار سال تک مغربی ثقافت مسیحیت اور مسیح کے تصور پر مرکوز رہی ہے۔ اور دیگر ثقافتوں میں بھی یہی صورت ہے۔ ان سب کی اپنی اپنی مرکزی علامتیں ہیں۔

دریدا کی نظر میں مراکز کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ وہ 'خارج' کرنے کی "کوشش" کرتے ہیں اور اس کوشش میں دوسروں کو نظر انداز کرتے، دباتے اور حاشیہ نشین بناتے ہیں۔ مردوں سے مغلوب معاشروں میں مرد مرکزی ہے اور عورتیں نظر انداز شدہ، استحصال زدہ "دوسرا۔" اگر آپ کی ثقافت میں مسیح مرکز میں ہے تو عیسائی اس ثقافت میں مرکزی، جبکہ بودھ، مسلمان، یہودی — کوئی بھی مختلف — حاشیوں پر ہوں گے، برطرف شدہ۔ چنانچہ مرکز کی خواہش متشابہ متضادات (binary opposites) کو جنم دیتی ہے۔ جس میں ایک متضاد اصطلاح مرکز اور دوسری نظر انداز شدہ کے لیے ہوتی ہے۔ نیز، مراکز متشابہ متضادات کے کھیل کو فکس یا غیر متحرک بنانا چاہتے ہیں۔ متشابہ متضادات کے کھیل کو منجمد کرنے سے کیا مراد ہے؟

مرد/عورت کا متضاد محض ایک متشابہ متضاد ہے۔ دیگر میں روح/مادہ، فطرت/ثقافت، گورا/کالا، عیسائی/بت پرست شامل ہیں۔ دریدا کے مطابق تصورات، ضابطوں اور زمرہ بندیوں کے ذریعے ہی ہم حقیقت تک رسائی پاتے ہیں اور انسانی ذہن کے وظائف اسی قسم کے تصوراتی جوڑے تشکیل دینے کے ذریعے انجام پاتے ہیں۔ آپ نے دیکھا کہ کس طرح دائیں طرف والی اصطلاح مراعات یافتہ ہے۔ تب بائیں طرف والی اصطلاح مراعات سے محروم ہو جاتی ہے۔ مسیح یا بدھ یا کسی اور چیز کو مرکز میں دکھانے والی شبیہیں ہمیں بتاتی ہیں کہ مرکز میں موجود چیز ہی حقیقت ہے۔ دیگر تمام نکتہ ہائے نظر تادیب یافتہ ہیں۔ اس قسم کی شبیہہ کھینچنا مثلاً، عیسائی/یہودی یا عیسائی/بت پرست کے درمیان متضادات کے کھیل کو منجمد کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس قسم کے آرٹ میں یہودی اور بت پرست کو دکھایا تک نہیں گیا۔ لیکن اس کے علاوہ بھی اس کھیل کو جامد کرنے کے متعدد ذرائع موجود ہیں — جیسے ایڈورٹائزنگ، سماجی ضوابط، ٹیبوز، روز، زمرہ بندیاں، رسوم، وغیرہ۔ مگر حقیقت اور زبان مرکزی، قاطع شبیہ والی ان تصاویر جیسی سادہ اور دوٹوک نہیں۔ وہ مبہم ہیں۔

دریدا کہتا ہے کہ تمام مغربی فکر متشابہ متضادات کے جوڑے بنانے کے ذریعے عمل کرتی ہے جن میں جوڑے کا ایک رکن مراعات یافتہ ہے۔ یوں نظام کو جامد اور جوڑے کو دوسرے رکن سے "محروم" کر دیا گیا۔

تحلیل یا ڈی کنسٹرکشن مرکز کو بے مرکز کرنے کی تکنیک ہے — پڑھنے کا ایک انداز جو پہلے ہمیں مرکزی اصطلاح کی مرکزی سے آگاہ کرتا اور پھر مرکزی اصطلاح کو معزول کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ دبی ہوئی اصطلاح مرکز بن سکے۔ وہ استحصال/استیصال زدہ اصطلاح عارضی طور پر سلسلۂ مراتب کا تختہ الٹ دیتی ہے۔

دریدا کا دعویٰ ہے کہ ڈی کنسٹرکشن ایک سیاسی عمل ہے۔ اور آپ کو لازم ہے کہ معزدلی کے اس مرحلے سے یونہی عجلت میں نہ گزر جائیں۔ جلد ہی آپ کو معلوم ہوگا کہ نیا نکتۂ نظر پہلے جیسا پائیدار نہیں، اور تب آپ دونوں معنی برابر طور پر دیکھیں گے۔

دریدا اپنی زندگی کے دوران سیاسی سرگرمیوں میں پوری طرح مشغول رہا۔ اس نے فرانس میں الجیریائی تارکین وطن کے حقوق کی خاطر جدوجہد کی، نسلی تعصب کے خلاف آواز اٹھائی اور چیک چارٹر 77 کے منحرفین کے حقوق کی خاطر کھڑا ہوا۔ وہ اپنے فلسفہ اور سیاسی حقیقت کے درمیان مطابقت لانے کا متمنی تھا۔ ادبی تنقید اور فلسفہ کے تقریباً سبھی شعبوں میں اس کے حوالے بہت وسیع پیمانے پر دیے گئے۔

2003ء میں تشخیص ہوئی کہ اسے پینکر یاز کا کینسر تھا۔ صرف ایک سال بعد وہ پیرس کے ایک ہسپتال میں جان کی بازی ہار گیا۔ موجودہ دور کے فلسفے پر اس کے اثرات ناقابل تردید ہیں اور وہ بلاشبہ بیسویں صدی کے نہایت متاثر کن فلسفیوں میں سے ایک ہے۔

پیٹر سنگر

پیدائش: 6 جولائی 1946 عیسوی
وفات: (زندہ)
ملک: آسٹریلیا
اہم کام: "Animal Liberation"

"انسانی برتری ثابت کرنے کے تمام دلائل اس حقیقت کو نہیں جھٹلا سکتے کہ تکلیف میں انسان اور جانور مساوی ہوتے ہیں۔"

سنگر

پیٹر سنگر

آسٹریلوی فلسفی اور Bioethicist (حیاتیاتی اخلاقیات پسند) پیٹر سنگر جانوروں کے حقوق اور اُن کے ساتھ انسانی تعلق و سلوک کے بارے میں اپنے نظریات کی وجہ سے شہرت رکھتا ہے۔ وہ ملبورن، آسٹریلیا میں پیدا ہوا؛ ملبورن یونیورسٹی اور آکسفورڈ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ اُس نے اپنے کیریئر کا آغاز آکسفورڈ میں اخلاقیات پر لیکچر دینے (1971-73) کے ساتھ کیا۔ بعد ازاں شمالی امریکہ اور آسٹریلیا میں مختلف یونیورسٹیوں میں خدمات انجام دیتا رہا۔ 1977ء میں موناش یونیورسٹی، ملبورن نے اُسے فلسفے کا پروفیسر تعینات کیا۔ وہ یونیورسٹی کے شعبہ برائے انسانی حیاتیاتی اخلاقیات کے ساتھ بھی قریبی طور پر وابستہ ہو گیا جس کا مقصد بائیومیڈیکل دریافتوں کے اخلاقی پہلوؤں کا مطالعہ کرنا ہے۔ پیٹر سنگر نے اس کے ڈائریکٹر (1987-91ء) اور پھر ڈپٹی ڈائریکٹر کے طور خدمات انجام دیں۔ 1999ء میں پیٹر اسے پرنسٹن یونیورسٹی کے مرکز برائے انسانی اقدار میں پروفیسر شپ مل گئی۔

سنگر کو ایک منطق پسند قرار دیا جاتا ہے۔ وہ جذبات، ذاتی مفاد یا سماجی لزومیت کی بجائے استدلال پر مبنی فلسفیانہ نظام کا حامی ہے۔ اُس نے ایمبریو پر تجربات، جنٹیک انجینئرنگ، رضاکارانہ مادریت، اسقاط حمل اور لاعلاج مریضوں کو بلا تکلیف مارنے سے متعلقہ اخلاقیاتی معاملات پر ایک "ترجیحی افادیت پسند" نکتۂ نظر اختیار کیا ہے۔ یہ نکتۂ نظر کسی بھی اقدام کو اُس صورت میں اخلاقی حوالے سے درست قرار دیتا ہے جب وہ متاثرہ افراد کی ترجیح پر پورا اُترتا ہو اور لوگوں کی کافی بڑی تعداد کے لیے بہترین نتائج پیدا کرتا ہو۔

سنگر نے متعدد کتب شائع کیں جن میں "Animal Liberation" (1975ء) اور "How are we to Live?" (1993ء) خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ وہ اپنی کتب سے حاصل ہونے والی آمدنی بین الاقوامی امدادی کاموں اور جانوروں کی آزادی کی تحریک کے نام کر چکا ہے، اور اپنی کمائی کا 10 تا 20 فیصد غربا میں تقسیم کرتا ہے کیونکہ "غریبوں کی مدد کرنا امیروں کا اخلاقی فریضہ ہے۔"

پیٹر سنگر کی کتاب "Animal Liberation" نے جانوروں کے حقوق کی جدید تحریک پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ وہ انواع پرستی (Speciesism) کی مخالفت کرتا ہے جس کے مطابق ایک خاص نوع سے تعلق رکھنے کی بنیاد پر دیگر مخصوص انواع کے خلاف امتیاز کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ اُس کے خیال میں دکھ و تکلیف محسوس کر سکنے والے تمام جان داروں کے مفادات ایک جتنے قابلِ احترام ہیں۔ خوراک کے لیے جانوروں کا استعمال درست نہیں کیونکہ اس طرح غیر ضروری تکلیف پیدا ہوتی ہے۔ سبزیاں کھانا ہی بہترین ہے۔ وہ زندہ جانوروں کی چیر پھاڑ کو بھی غلط قرار دیتا، مگر طبعی علاج

میں بہتری کی غرض سے کچھ جانوروں پر تجربے کو درست تسلیم کرتا ہے — بشرطیکہ حاصل ہونے والا فائدہ جانوروں کو پہنچنے والی تکلیف سے زیادہ ہے۔

اپنی کتاب "Practical Ethics" (1979ء) میں پیٹر سنگر نے تفصیلی تجزیہ پیش کیا کہ جان داروں کے مفادات کو کیوں اور کیسے ناپا جائے۔ اُس کے مطابق کسی جان دار کے مفادات کا تعین ہمیشہ اُس کی قطعی خصوصیات کی بنیاد پر ہونا چاہیے، نہ کہ کسی گروہ سے تعلق رکھنے کی بنیاد پر۔ اپنی عمومی اخلاقیاتی تھیوری کی ہی مطابقت میں سنگر کا کہنا ہے کہ جسمانی تحفظ کے حق کی بنیاد جان دار میں تکلیف سہنے کی قابلیت پر ہے، اور زندگی کا حق اپنے مستقبل کی منصوبہ بندی اور پیش بندی کی صلاحیت پر مبنی ہے۔ چونکہ غیر مولود بچے اور شدید طور پر معذور افراد میں موخر الذکر صلاحیت کا فقدان ہوتا ہے (اول الذکر کا نہیں) اس لیے اسقاط حمل، بلا تکلیف بچہ کشی اور لاعلاج مریضوں کو بلا اذیت مارنا مخصوص حالات میں جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایسے معذور بچوں کو مار ڈالنا درست ہے جن کی زندگی اُن کے اپنے اور والدین کے لیے بھی تکلیف کا باعث بنتی ہو۔

بہت سے مخالف دھڑوں کے خیال میں سنگر کا نکتۂ نظر انسانی وقار پر ایک بدنما دھبہ ہے۔ مذہبی گروپس، حق زندگی اور معذور افراد کے حمائتیوں نے اُسے کڑی تنقید کا نشانہ بنایا۔ نقادوں کے خیال میں سنگر کو معذور افراد کی زندگی کا معیار طے کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔ اسقاطِ حمل، بچہ کشی اور لاعلاج مریضوں کو مار ڈالنے جیسے مسائل پر اُس کی متنازعہ آرا اور صاف گوئی وضاحت کرتی ہیں کہ اُس کی کتابوں کو اتنی دلچسپی سے کیوں پڑھا جاتا ہے۔

تنقید نگاروں کے جواب میں پیٹر سنگر نے کئی مرتبہ کہا کہ اعتراض کرنے والے لوگ محض سنی سنائی باتوں اور بیانات کی بنیاد پر تنقید کرتے ہیں۔ مثلاً جب لوگ سنتے ہیں کہ سنگر کے خیال میں ایک کتا بھی کسی نومولود انسانی بچے جیسی اخلاقی اہمیت کا حامل ہے تو وہ اس بیان کو انسانیت کی تحقیر قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ سنگر کا مقصد کتے اور انسانی بچے دونوں کی زندگی کو اہمیت دینا ہوتا ہے۔ اپنے نظریات کی گومگو کیفیت کا تجربہ خود سنگر کو بھی کرنا پڑا۔ اُس کی ماں Alzheimer کی بیماری میں مبتلا ہوئی اور سنگر کے نظام فکر کی رو سے ایک ''لاانسان'' بن گئی۔ اُس نے اپنی ماں کو بلا تکلیف مارنے سے انکار کرتے ہوئے کہا: ''اس کی وجہ سے مجھے اندازہ ہوا ہے کہ اس قسم کے معاملات میں کیسے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔'' نتیجتاً اُسے منافق قرار دیا گیا۔ تاہم، سنگر نے ہمیشہ اتنا ہی کہا کہ لاعلاج شخص کو بلا تکلیف مار ڈالنا ''اخلاقی طور پر قابل قبول'' ہے، لازمی نہیں۔

اپنے فلسفیانہ مضامین کے مجموعے "famine, Affluence and Morality" میں سنگر نے رائے دی کہ کچھ لوگوں کا امارت میں زندگی گزارنا اور دیگر کا محتاج رہنا اخلاقی اعتبار سے ناقابل دفاع ہے۔ غریبوں کی مدد کے اہل ہر شخص کو اپنی آمدنی کا کم از کم 10 فیصد مستحق افراد کی امداد اور ایسے ہی دیگر کاموں پر خرچ کرنا چاہیے۔ وہ اپنی تنخواہ کا 20 فیصد یونیسف اور OXFAM کو دیتا ہے۔

پیٹر سنگر کا یہ بھی کہنا ہے کہ انسان اور جانور ''آپس میں باعثِ تسکین'' جنسی تعلقات رکھ سکتے ہیں۔ اگر جانوروں کے

ساتھ جنسی عمل میں تشدد ملوث ہو تو اسے غیر قانونی ہی رہنا چاہیے۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو اس میں کوئی اچنبھے یا اعتراض کی بات نہیں۔ کچھ بنیاد پرست مذہبی دھڑوں نے سنگر کے ان خیالات کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا۔ لیکن اُس کے اپنے خیال میں اِس موضوع پر اُس کے خیالات قابل توجہ و بحث نہیں۔

ضمیمہ الف

اہم اصطلاحات کی فرہنگ

(نمایاں مکاتبِ فکر اور نظریات کی وضاحت کے ساتھ)

اخلاقیات	Ethics	اخلاقی اصولوں کا نظام۔
ادراکات، وجدانات	Intuitions	
ادعا، اثبات، توثیق	Predicate	کسی قضیے میں ایک عنصر جو قضیے کے موضوع کے حوالے میں مصدقہ یا مسترد ہوتا ہے۔
ادویت	Non-dualist	غیر ثنائی۔
ارادہ	Intent	
ارادی	Volitional	
ارتقاپسند	Evolutionist	
ازلی محرک	Prime Mover	
استخراج	Deduction	
استدلالیت	Rationalism	ایک نظریۂ علم جس کے مطابق تجربے اور اُس کی عمومیت کاری سے ہمہ گیریت اور لزوم کو اخذ نہیں کیا جا سکتا۔
استقرائی/استنباطی	Inductive	
اسمیت	Nominalism	قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ میں ایک رجحان جو ہمہ گیر تصورات کو صرف انفرادی معروضات کے ناموں کے طور پر لیتا تھا۔
اشتہا	Appetite	
اضافیاتی	Relative	
اضافیت	Relativity	
افادیت	Utilitarianism	ایک بورژوا اخلاقی نظریہ جس کے مطابق فعل یا اقدام کا مفید ہونا ہی اُس کے اخلاقی طور پر درست ہونے کی کسوٹی ہے۔
امثال، تمثیلات	Forms	
امرِ مطلق	Categorical-Imperative	ضمیر کا حکمِ آخر۔

اصطلاح	English	تشریح
انارکی،نراجیت	Anarchy	
انانیت	Egoism	
انتخابیت	Selectivity	
انسانیت پسندفطرتیت	Instrumentalism	
انفرادیت پسندی	Individualism	سماجی سیاسی آئیڈیالوجی کاایک اصول جس کی بنیادفرد کے مطلق حقوق کی تسلیم پرتھی۔اِس میں فردکومعاشرےاورریاست سےآزاداورخودمختارخیال کیاگیا۔
انکارِکُل	Nihilism	کسی بھی مثبت نظریات کومستردکرنے کا نکتۂ نظر۔ یہ اصطلاح جیکوبی نے وضع کی اور ترگنیف نےاِسے(بالخصوص اپنے ناول ''باپ اوربیٹے'' کے ذریعہ)مقبول بنایا۔
ایلیاٹک	Eleatic	ایک قدیم یونانی فلسفیانہ مکتبہ جس کاتعلق جنوبی اٹلی میں ایلیانامی جگہ سےتھا۔
باہم دگری	Reciprocity	
بشریات پسندی	Anthropologism	قبل از مارکس مادیت کاایک وصف جس نے انسان کوفطرت کی اعلیٰ ترین پیداوارقراردیا اورتمام مخصوص انسانی اوصاف اورصلاحیتوں کی وضاحت اُس کے فطری ماخذ کےحوالے سے کی۔
بشریات	Anthropology	
بورژوازی	Bourgeoisie	
بےتعلقی	Ataraxia	
پاگان،بت پرستانہ	Pagan	
تاثرات	Impressions	
تالیف	Synthesis	مسلمہ یامفروضہ اصولوں اورثابت شدہ قضیوں سے براہِ راست نتیجے کی طرف بڑھنا۔
تجربہ	Experience	
تجربیت	Pragmatism	جدید فلسفہ میں ایک مقبول موضوعی عینیت پسندانہ رجحان جس میں کسی سچائی کی قدر پیمائی اُس کی عملی افادیت کی بناپرکی جاتی ہے؛عملی معاملات سےتعلق خاطراوراُن پر اِصرار۔
تجربی	Empirical	
تحدید	Limitation	
تحکم پسندی	Authoritarianism	آمریت پسندی۔
تخلیقیت	Creativity	
ترکیبی،مصنوعی	Synthetic	
تشبیہیت	Identification	

اصطلاح	English	تشریح
تشکیکیت	Scepticism	حقیقت کے معروضی علم کے امکان پرسوال اُٹھانے کا نکتۂ نظر۔ باقاعدہ تشکیکیت غناسطیت سے کافی قریب ہے۔یہ فلسفہ سماجی ترقی کے زمانے میں سب سے زیادہ پھیلتا ہے جب پرانے سماجی دستورٹوٹ پھوٹ کا شکار ہونے لگتے ہیں اورابھی نئے دساتیرنے خودکومنوایانہیں ہوتا۔
تشکیلی	Formative	
تکثیریت	Mutliplicity	
تکثیریت	Plurality	
تکوینیات	Comology, Cosmogony	مادی کائنات کےعناصراورقوانین کے بارے میں عام علم یانظریہ۔
تمثیلات،اعیان	Ideas	
تناقضاتی	Paradoxical	
توحیدی	Deist	
توسیع	Extention	
تھیسس،دعویٰ	Thesis	تحریری یاتقریری نظریہ یابیان،جوبحث اورثبوت کےلیے ہویاجس کااعتراضات کے خلاف دفاع کیاجائے۔
ثبوتیت	Positivism	وسط19ویں تا20ویں صدی کے فلسفہ میں ایک وسیع موضوعیت پسندانہ رجحان۔یہ فلسفہ کے ایک نظریۂ دنیا ہونے سے انکارکرتا،فلسفہ کے روایتی مسائل کوبطور'مابعد الطبیعاتی' تجربے کےذریعہ ناقابلِ تصدیق قراردےکرمستردکرتاہے۔
ثنائیت/دوئی	Dualism	(ہندومت میں'دویت')وحدانیت کے برعکس یہ مادی اورروحانی مرکبات کومساوی اصول سمجھتاہے۔مادیت اورعینیت کاسمجھوتہ کروانے کی غرض سےاکثراِسےاستعمال کیاگیا۔
جدلیات	Dialectics	فطرت،معاشرےاورسوچ کی ترقی پرحکمران نہایت عمومی قوانین کی سائنس۔
جوہریت	Atomism	یہ فلسفہ اِس نظریہ کی تائیدکرتاہے کہ مادہ چھوٹے چھوٹے ناقابلِ تقسیم گرمتناہی اجزاکا مرکب ہے۔
چہل قدمی کرنے والے	Peripatetic	یونان میں فلسفیوں کاایک مکتبہ۔
حقیقت پسندی	Realism	
خالص توانائی	*elan vital*	قوتِ حیات۔برگساں کی استعمال کردہ اصطلاح۔

خدا	God	ایک مافوق الفطرت ہستی کا قدیم ترین تصور جس کے بارے میں خیال ہے کہ اُس نے دنیا تخلیق کی اور وہی اِسے قائم رکھنے اور چلانے والا بھی ہے۔ یہودیت میں یہواہ، اسلام میں اللہ اور عیسائیت میں مقدس تثلیث وغیرہ۔ مذہب کی جدید صورتوں کی تشکیل میں تصورِ خدا کارفرما ہے، لیکن مذہب کی ابتدائی صورتوں (مثلاً ٹوٹم اِزم اور ارواح پرستی) میں اِس تصور کا وجود نہیں تھا۔
خلا، لاشئے	Void	
خودآگہی	Self-Knowledge	
خودتردیدی	Self-Contradictory	
خودترقی	Self-Develoment	
دویت	Dualist	ثنائی۔
دیناتی، الٰہیاتی	Theological	
دینیات، الٰہیات	Theology	یہ خدا کے بارے میں 'سائنس' ہے۔ کسی مذہب میں عقائد کا نظام دینیات کہلاتا ہے۔
ذہن، استدلال	Nous	(ناؤس) فراست۔ حِسی ادراک کے برخلاف ذہنی ادراک اور وجدان۔
رشی، ولی	Sage	
رواقیت	Stoicism	رواقی فلسفیوں کے اقوال وآرا کا مجموعہ۔
رواقی	Stoic	
ری ایکشنری	Reactionary	
زماں	Time	
زمرہ	Category	حقیقت اور علم کے مظاہر کے نہایت عمومی اور اساسی خواص، پہلوؤں اور تعلقات کی عکاسی کرنے والے مرکزی تصورات۔
سائرینی مکتبۂ فکر	Cyrenaics	
سببیت، علیت	Causality	مظاہر کے درمیان لازمی روابط۔
شئے بالذات	thing-in-itself	اپنے اوپر ہی منحصر الوجود اشیا، ہمارے اور ہمارے علم سے آزاد طور پر موجود۔
صدور	Emanation	
ضابطہ پسندی	Legalism	
ضددعویٰ	Antithesis	اینٹی تھیس۔ دعویٰ کا رد۔
ضرورت، احتیاج	Necessity	
طبیعی	Physical	

عاملیت	Agency	
عدم	Ex-nihilo	
عقل محض	Nous, Pure Reason	
علاقیت پسند	Relativist	
علتی اثرانگیزی	Causal Efficacy	
علم الکلام	Scholasticism	(دیکھیں "متکلم")
علم بدائع ومعانی	Rhetoric	
علمیات	Epistemology	
علیت	Causality	
عمومیت کاری	Generalisation	
عمومی	General	
عین مطلق	Absolute Idea	
عینیت پسندانہ	Idealistic	
عینیت	Idealism	فلسفہ کے بنیادی سوال کو حل کرنے کے لیے مادیت کا متضاد فلسفیانہ مسلک۔ اِس کے مطابق روحانی اور غیر مادی کو اولین اور مادی کو ثانوی حیثیت حاصل ہے۔ یہ چیز عینیت کو دنیا کی متناہیت اور خدا کے ہاتھوں اِس کی تخلیق سے متعلقہ مذہبی تصورات کے قریب لے جاتی ہے۔
غناسطیت	Gnosticism	عیسوی عہد کی ابتدائی صدیوں میں ایک فلسفیانہ۔ مذہبی مکتبہ کے پیروکاروں کا نظریہ جنہوں نے مسیحی دینیات کو قدیم مشرق کے مذاہب، نوفلاطونیت اور فیثا غورثیت کے ساتھ ملا دیا۔
غناسطی	Gnostic	
غیرمرئی	Invisible	
فضائل اخلاق	Virtues	
فطرت پسندی	Naturalism	دنیا کے بارے میں وہ نکتۂ نظر جو صرف فطری عناصر اور قوتوں یا سیاسی قوانین کو ملحوظِ خاطر رکھتا اور فوق الفطرت، روحانی یا غایتی دلائل کو نظر انداز کرتا ہے۔
فطری اقدام	We Wei	
فعالیت	Activity	

فعلیت	Functionalism	یہ نظریہ کہ ہر ذہنی عمل کسی نہ کسی ضرورت، اثر اور ماحصل کے حوالے سے کارآمد سرگرمی ثابت ہوتا ہے۔
فلسفۂ خودی	Solipsism	یہ نظریہ کہ نفس (خودی) کے سوا کوئی موجود نہیں، اور اصل علم اِسی نفس کا مطالعہ ہونا چاہیے۔
فوق الانا	Super-Ego	
قضیہ	Proposition	
قضیہ	Thesis	(دیکھیں "تھیس)
قوائیت	Potentiality	
قیاسی	Speculative	
کارتیسی	Cartesian	رینے ڈیکارٹ سے یا اُس کے فلسفے سے متعلق۔
کائنات صغیر	Microcosm	
کلام، لوگوس	Logos	
کلبیت	Cynicism	زندگی کی مسرتوں اور فنون سے بےزاری۔
کمیتی	Quantity	
کیفیتی	Quality	
لاادریت	Agnosticism	لاادریوں کا نظریہ جو خدا یا کائنات کی ابتدا یا کسی اور چیز کے بارے میں کوئی بھی علم رکھنے یا ممکن ہونے سے انکار کرتا ہے۔
لذتیت	Hedonism	یہ نظریہ کہ اصل متاع اور انسان کا بنیادی اخلاقی فریضہ لذت کا حصول ہے۔
مابعد الطبیعیات	Metaphysics	یہ اصطلاح پہلی صدی عیسوی میں مروج ہوئی اور ارسطو کی فلسفیانہ میراث کے ایک حصے کی جانب اشارہ کرتی ہے۔
مادیت	Materialism	عینیت کا مخالف واحد فلسفیانہ رجحان۔ اِس کی دو صورتیں ہیں۔ تمام نوعِ انسانی کا بیرونی دنیا کے معروضی وجود پر یقین، اور فلسفیانہ نظریۂ دنیا۔ مادیت کے مطابق مادے کو اولین (اساسی) اور ذہن و شعور کو ثانوی حیثیت حاصل ہے۔ اِس کی رُو سے دنیا ازلی ہے، اِسے خدا نے تخلیق نہیں کیا اور یہ زمان مکاں میں محدود ہے۔
مانویت	Manichaeism	فارس کے مانی کا ثنائیت پسند مذہب۔
ماورائی روح	Oversoul	
ماورائیت	Transcendentalism	فوق العقلیت۔ یہ نظریہ کہ خارجی اشیا کی حقیقت کے اصول تعاملِ فکر کے مطالعہ سے ہی یا حسیات کو چھوڑ کر وجدان اور روحانی کشف سے دریافت کیے جا سکتے ہیں۔

ماخذ، منبع، اصول	Origin	
متجانس	Homogeneous	
متضاد قضیوں کے جوڑے	Antinomies	عمل استدلال کے دوران بظاہر دو متضاد لیکن مساوی طور پر مضبوط بنیادوں والے قضیے۔
متضادات	Opposites	دو قطعی مخالف رجحانات جو چیزوں کی ترقی کا محرک ہیں۔
متکلمین	Scholastic	قرونِ وسطی کے مکتبہ علم الکلام سے تعلق رکھنے والے مفکرین جنہوں نے مذہبی نظریۂ دنیا کو نظری بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش کی۔ اُنہوں نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفے پر انحصار کیا۔
متناقض	Antithetical	
مثالی	Ideal	کامل نمونہ یا صورت۔
مجرد	Abstract	
مجہول اصول	Passive	
	Principle	
مطلق دوجا	Absolute	
	Other	
مظہریاتی	Phenomenological	
مظہریت، مظہریات	Phenomenology	ہسرل کا قائم کردہ ایک موضوعی عینیت پسندانہ رجحان جس نے معاصر فلسفہ میں بہت سوں کو متاثر کیا۔ اِس سے شعور کی "ارادیت" مراد ہے۔
مظہر	Phenomenon	تجربہ کا معروض جس کا ادراک حسیات کے ذریعہ کیا جائے۔
معادیات	Eschatology	
معروضی عینیت	Objective Idealism	
معروض	Object	
معقولیت، حساسیت	Sensibility	
مقدار	Magnitude	
مقدم، اولین	Priori	
مقولے	Aphorism	
مکاں، خلا	Space	

اصطلاح	Term	تعریف
ملحدیت	Atheism	مافوق الفطرت باتوں (ارواح، دیوتا، حیات بعد الموت وغیرہ) پر ایمان کو مسترد کرنے والا نظامِ افکار، جس کے تحت کائنات کا سائنسی انداز میں مطالعہ کرنے پر اصرار کیا جاتا ہے۔
منطقیت	Logicism	
منکر کل	Nihilist	
مواد، مشتملہ	Content	
موضوع	Subject	
ناقابل تقسیم اکائی	Monads	
نتائجیت	Pragmatism	جدید فلسفہ میں ایک مقبول موضوعی عینیت پسندانہ لہر جس کے تحت سچائی کی قدر کا تعین اُس کے عملی فائدے کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔
نراجیت	Anarchy	
نسبت پسندی	Associationism	
نظام فکر	System	
نظریۂ دنیا	World-View	
نظری	Theoretical	
نفسی	Psychic	
نفس، ذات	Spirit	
نفی	Negation	
نوثبوتیت	Neo-Positivism	20 ویں صدی میں فلسفہ کا ایک موضوعی عینیت پسند رجحان، ثبوتیت کی معاصر صورت۔ اِس کے مطابق حقیقت کا علم صرف روزمرہ یا ٹھوس سائنسی فکر میں ہے، جبکہ فلسفہ صرف زبان کے ایک تجزیہ کے طور پر ممکن ہے۔ سائنسی فکر کے نتائج زبان میں ہی بیان ہوتے ہیں۔
نوجوان ہیگلی	Young Hegelians	
نوعیت، فطرت	Nature	
واقعیت	Actuality	
وجدانیت	Intuitionism	انسانی زندگی کی روحانی جہت پر مبنی نظریۂ ارتقا۔
وجودیات	Ontology	ہستی و وجود کی خاصیت کا تجریدی مطالعہ۔
وجود/ہستی	Being	

اصطلاح	Term	تعریف
وحدانیت	Monism	ایک فلسفیانہ طرز فکر جس کے مطابق تمام ہستی کی تہہ میں ایک ہی ماخذ کارفرما ہے۔ مادیت پسند اس ماخذ کو مادہ جبکہ عینیت پسند اسے روح یا نفس کہتے ہیں۔
وحدانیت	Monotheism	
ہم رشتگی، لازم و ملزوم	Correlative	
یاسیت	Pessimism	صورت احوال کے متعلق نہایت ناموافق رائے رکھنے کا رجحان، رجائیت کے برعکس۔

ضمیمہ ب

مکاتب فکر

ہندوستان/ فارس/ چین/ جاپان

چارواک-لوکایت	برہسپتی
جین مت	مہاویر
بدھ مت	گوتم بدھ، ناگ ارجن (مدھیامک)، وسو بندھو (یوگا چار)، سوزوکی تیتارو (زین بدھ مت)
ہندومت	بھرتری ہری، آروبندوگھوش
سانکھیہ	کپل
یوگ	پتنجلی
ویدانت	بادرائن، شنکر (ادویت)، رامانج (دویت)، مادھوآچاریہ (دویت)، وویکانند، آروبندوگھوش
ثنائیت (فارسی)	زرتشت، مانی
تاؤمت	لاؤزے، چوانگ تزو
کنفیوشس مت	کنفیوشس، مینیئس، کانگ یوئی

یونان/ یورپ/ امریکہ/ آسٹریلیا

ایونیائی	تھیلیس آف ملیتس، ہیراکلیتس، فیثاغورث
ایلیاٹک	پارمینائیڈز، زینو (رواقیت)
تکثیریت	اناکساغورث، ایمپی ڈوکلیز
جوہریت	ڈیماکریٹس
سوفسطائی	تھراسی ماکس
کلبی	ڈایوجینز آف سینوپی
قدیم یونانی عینیت	سقراط، افلاطون، ارسطو
ہیلینیائی فلسفہ	ایپی قورس (لذتیت)
تشکیکیت	پائرہو، فیلو جوڈیئس

نوفلاطونیت	پلوٹینس، میسٹر ایکہارٹ
یہودی فلسفہ	موسس میمونائیڈز، مینڈل سوہن موسس، مارٹن بیوبر
علم الکلام	سینٹ ٹامس آکوینس، جان ڈونز سکوٹس
تجربیت	فرانسس بیکن، جان لاک، ڈیوڈ ہیوم
استدلالیت	رینے ڈیکارٹ، باروک سپینوزا، گوٹ فرائیڈ ولہلم لیبنز، ڈینس دیدرو، روسو، والٹیئر
اخلاقیات	ٹامس ہوبز
موضوعی عینیت	جارج برکلے
سیاسی معیشت	ایڈم سمتھ
جرمن آئیڈیلزم (عینیت)	ایمانوئیل کانٹ، گوٹ لیب فشٹے، فریڈرک ہیگل
ثبوتیت	آگسٹ کونت، برٹرینڈ رسل
یاسیت	آرتھر شوپنہاور
افادیت پسندی	جیریمی بینتھم، جان سٹوارٹ مل
یوٹوپیائی سوشلزم	چارلس فوریئر
ماورائیت	رالف والڈو ایمرسن
مادیت	لڈوگ فوئرباخ، کارل مارکس
نراجیت	جوزف پرودھوں
وجودیت	سورین کیرکیگارڈ، کارل جیسپرز، مارٹن ہیڈگر، ژاں پال سارتر
نتائجیت	ولیم جیمز، جان ڈیوی
انفرادیت پسندی	ہنری ڈیوڈ تھورو
فنائیت	فریڈرک نطشے
انسانی ربوبیت	ولادیمیر سرگئی سولویوف
نفسیات	سگمنڈ فرائیڈ، ولہلم رائخ
مظہریت	ہسرل ایڈمنڈ، مورائس مارلوپونٹی
وجدانیت	ہنری برگساں
عینیت (جدید)	ٹامس ہل گرین، فرانسس بریڈلے

فطرت پسندی	سانتیانا جارج
لسانیات	لڈوگ جوہان وِٹگنسٹین، میخائل باختن
نیولیفٹ	ہربرٹ مارکیوزے
فلسفۂ سائنس	سرکارل ریمنڈ پوپر، تھامس کوہن
مارکسزم	آرڈونو تھیوڈور
حیاتیاتی اخلاقیات	پیٹر سنگر
پس جدیدیت	ژاکس دریدا

اسلامی فلسفہ

عرب/اسلامی فلسفہ	(ارسطوئیت)، الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن رشد (منطق)

ضمیمہ ج

فلسفیوں کے ناموں کا انگریزی تلفظ

1- Birahaspati
2- Zoroaster
3- Thales of Miletus
4- Vardhmana Mahavira
5- Pythagoras
6- Lao Tzu
7- Buddha, Gotama
8- Kapila
9- Confucius
10- Heraclitus
11- Parmenides
12- Anaxagoras
13- Empedocles
14- Zeno
15- Socrates
16- Democritus
17- Thrasymachus
18- Plato
19- Diogenes of Sinope
20- Aristotle
21- Mencius
22- Zhuangzi
23- Pyrrho
24- Epicurus
25- Patanjali
26- Philo of Alexandria
27- Seneca
28- Badrayana
29- Nagarjuna
30- Manes, or Manichaeus
31- Vasubandhu
32- Bharatarihari
33- Sankaracarya
34- Al-Kindi
35- Al-Farabi
36- Avicenna
37- Ramanuja
38- Moses Maimonides
39- Averroës
40- Aquinas, Saint Thomas
41- Madhava Acarya
42- Meister Eckhart
43- Duns Scotus, John
44- Bacon, Francis
45- Hobbes, Thomas
46- Descartes, Rene
47- Spinoza, Baruch
48- Locke, John
49-Leibniz, Gottfried Wilhelm
50- Berkeley, George
51- Voltaire
52- Hume, David
53- Rousseau, Jean Jacques
54- Diderot, Denis
55- Smith, Adam
56- Kant, Immanuel
57- Moses, Mendelssohn
58- Bentham, Jeremy
59- Fichte, Johann Gottlieb
60- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
61- Fourier, Charles
62- Schopenhauer, Arthur
63- Auguste, Comte
64- Emerson, Ralph Waldo
65- Feuerbach, Ludwig Andreas
66- Mill, John Stuart
67- Proudhon, Pierre Joseph
68- Kierkegard, Soren Aabaye
69- Thoreau, Henry David
70- James, William
71- Marx, Karl
72- Nietzsche, Friedrich Wilhlem
73- 1836-1882
74- Bradley, Francis Herbert
75- Solovyov, Vladimir Sergeyevich
76- Freud, Sigmund
77- Kang Yo-Wei
78- Husserl, Edmund
79- Bergson, Henri
80- Dewey, John
81- Vivekananda
82- Santayana, George
83- Teittaro, Suzuki
84- Buber, Martin
85- Russell, Bertrand Arthur William
86- Aurobindo, Ghose
87- Jaspers, Karl
88- Heidegger, Martin
89- Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann
90- Bakhtin, Mikhail
91- Reich, Wilhelm
92- Marcuse, Herbert
93- Popper, Karl Raimund
94- Adorno, Theodor
95- Sartre, Jean-Paul
96- Merleau-Ponty, Maurice
97- Kuhn, Thomas Samuel
98- Derrida, Jacques
99- Foucalt, Michel
100- Singer, Peter

یونان	جرمنی	ہندوستان	فرانس	انگلینڈ	امریکہ
تھیلس	میسترا ایکہارٹ	برہسپتی	رینے ڈیکارٹ	جان دونز سکوٹس	جان سٹوارٹ مل
فیثاغورث	ولہلم لیبنز	مہاویر	وولٹیئر	فرانسس بیکن	ڈیوڈ تھورو
ہیراکلیٹس	ایمانوئیل کانٹ	گوتم بدھ	ژاں ژاکس روسو	ٹامس ہوبز	رالف والڈو ایمرسن
پارمینائیڈز	مینڈل سوہن	کپل	ڈینس دیدرو	جان لاک	ولیم جیمز
اناکساغورث	فریڈرک ہیگل	پتنجلی	چارلس فوریئر	جارج برکلے	جان ڈیوی
ایمپی ڈوکلیز	گوٹ لیب فشٹے	بادرائن	آگسٹ کونت	ڈیوڈ ہیوم	سانتیانا جارج
زینو	آرتھر شوپنہاور	ناگ ارجن	جوزف پرودھوں	ایڈم سمتھ	مارٹن بیوبر
سقراط	لڈوگ فوئرباخ	وسوبندھو	ہنری برگساں	جیریمی بینتھم	ہربرٹ مارکیوزے
ڈیماکریٹس	کارل مارکس	بھرتری ہری	ژاں پال سارتر	ٹامس ہل گرین	تھامس کوہن
تھراسی ماکس	فریڈرک نٹشے	شنکر آچاریہ	مورائس مارلوپونٹی	فرانسس بریڈلے	
افلاطون	ایڈمنڈ ہسرل	رامانج	میشیل فوکو	برٹرینڈ رسل	
ڈایوجینز	کارل جیسپرز	مادھو آچاریہ		کارل ریمنڈ پوپر	
ارسطو	مارٹن ہیڈگر	وویکانند			
پائرہو	وٹگنسٹین	آروبندو گھوش	**الجیریا**	**آسٹریا**	**یوکرین**
ایپی قورس	آڈورنو تھیوڈور		ژاکس دریدا	سگمنڈ فرائیڈ	ولہلم رائخ
چین	**مسلم دنیا**	**فارس**	**سپین، اٹلی**	**روس**	**ڈچ**
لاؤتزو	الکندی	زرتشت	ٹامس آکوینس	سولوف یوف	سپنوزا
کنفیوشس	الفارابی	مانی	موسس میمونائیڈز	میخائل باختن	کیر کیگارڈ
مینیشس	ابن سینا	**جاپان**	**آسٹریلیا**	**روم**	**مصر**
چوانگ تزو	ابن رشد	سوزوکی تیجارو	پیٹر سنگر	پلوٹینس	فیلو جوڈیکس
کانگ یوئی					

علمِ فلسفہ کے معمار

ایک سو عظیم فلسفی

فلسفے اور فلسفیوں کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ

''جب انسانوں کے لیے قوانین لازمی ہو جائیں تو وہ آزادی کے لیے موزوں نہیں رہتے۔'' **(فیثا غورث)**

''جہاں تک میرا تعلق ہے، تو میں بس اتنا جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا۔'' **(سقراط)**

''میں نے مجمع اکٹھا کرنے کی خواہش کبھی نہیں کی کیونکہ جو کچھ میں جانتا ہوں وہ ہجوم کو پسند نہیں آتا اور ہجوم جو پسند کرتا ہے وہ میں نہیں جانتا۔'' **(ایپی قورس)**

''جو لوگ صلے کی امید میں کچھ دیتے ہیں، وہ اصل میں دیتے نہیں بلکہ سودے بازی کرتے ہیں۔'' **(فیلو جوڈیس)**

''شہرت ایک دریا کے مانند ہے جو ہلکی اور کھوکھلی چیزوں کو اوپر لاتی اور وزنی و ٹھوس چیزوں کو ڈبو دیتی ہے۔'' **(فرانسس بیکن)**

''اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ ایمان دار آدمی جیسی کوئی چیز موجود نہیں تو یقین کر لو کہ وہ خود بددیانت ہوگا۔'' **(جارج برکلی)**

''ہر قوم باقی تمام قوموں کا مضحکہ اڑاتی ہے اور سبھی کا خیال درست ہے۔'' **(آرتھر شوپنہاور)**

''تہذیب کا آغاز اس وقت ہوا جب کسی نے غصے میں آکر پتھر کی بجائے لفظ سے وار کیا۔'' **(سگمنڈ فرائیڈ)**

''مایوسی میں مرنے والے کی ساری زندگی بے کار جاتی ہے۔'' **(تھیوڈور آڈورنو)**